00044008

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 023.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018

ACTES

DU

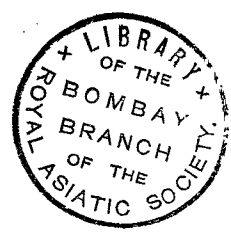
SIXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

tenu en 1883 à Leide.

44008

DEUXIÈME PARTIE.

SECTION 1: SÉMITIQUE.



LEIDE,
E. J. BRILL.
1885.

00044008

PRÉFACE.

En offrant aux membres du Congrès la deuxième et la troisième partie des Actes, qui contiennent les mémoires lus ou présentés dans la première et dans la seconde section, le Comité de permanence ose exprimer l'espoir que, tenant compte du volume de ces Actes, on pardonnera le retard que la publication en a subi. Nous avons été obligés, bien à regret, de ne donner qu'incomplètement le glossaire de M. Strassmaier, parce que ce travail dans son entier dépassait trop les *limites* qu'il nous avait été possible d'accorder. Heureusement, M. Strassmaier nous a autorisés à communiquer que le glossaire complet paraîtra prochainement, comme appendice de son grand glossaire assyro-accadien, qui s'imprime actuellement à Leipzig (Hinrichs), et aussi séparément.

Le Comité a encore à s'acquitter d'un devoir agréable envers MM. van Oordt et de Stoppelaar, chefs de la maison Brill. Bienque la publication des Actes leur imposât des sacrifices pécuniaires considérables, ces messieurs n'ont rien négligé pour la rendre irréprochable dans la mesure du possible. Nous sommes heureux de leur en témoigner notre satisfaction et notre vive reconnaissance.

A moi, personnellement, le dernier mot. J'ai besoin de remercier de leur infatigable concours mes collègues du Comité, qui sont en même temps mes chers amis, MM.

Kuenen, Kern, Pleyte et Tiele. J'adresse cette expr .. de ma gratitude spécialement à MM. Kern et Tiele, d it le premier a pris sur lui la correction de la troisième partie toute entière, et le second celle de toutes les contrib ions assyriologiques de la deuxième partie.

LEIDE, Novembre 1885. DE GOEJE.

TABLE DES MATIÈRES.

SECTION I.

Page

Notice sur les corporations de Damas par Elia Qoudsî, publiée avec une préface par CARLO LANDBERG. 1

Recherches sur l'histoire de la gamme arabe par J. P. N. LAND . . 35

Nâṣir bin Khusraus Leben, Denken und Dichten von HERMANN ETHÉ. 169

On some hitherto unknown Turkish versions of Kalîlah and Dimnah by HERMANN ETHÉ 239

Ueber Ibn Abi Oçeibi'a und seine Geschichte der Aertze von AUGUST MÜLLER. 257

Mémoire posthume de M. Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens achevé par M. J. DE GOEJE. 281

Ueber eine Türkische Chronik zur Geschichte der Selǧuqen Klein-Asiens von M. TH. HOUTSMA. 367

Ueber eine zu veranstaltende Ausgabe der Gamharat Al-'Arab, zugleich als Prolegomena zu einem Handwörterbuch der vorislamischen Poesie von FRITZ HOMMEL 385

Mémoire sur l'influence des langues orientales sur la langue polonaise par JEAN KARŁOWICZ 409

Ueber den Gebrauch des äussern Plurals masc. in den südsemitischen Sprachen von DAV. HEINR. MÜLLER 443

Ueber אל und אלה im Sabäischen von DAV. HEINR. MÜLLER . . . 465

Ueber den Strophenbau in der Hebräischen Pöesie von K. SCHLOTTMANN. 473

La déesse Iśtar surtout dans le Mythe Babylonien par C. P. TIELE. 493

The Semitic perfect in Assyrian by J. F. Mc. CURDY. 507

Aperçu grammatical de l'allographie Assyro-Babylonienne par J. HALÉVY. 535

Die Babylonischen Inschriften im Museum zu Liverpool nebst andern aus der Zeit von Nebukadnezzar bis Darius mit Woerterverzeichniss von J. N. STRASSMAIER S. J. 569

Sur quelques-unes des inscriptions cunéiformes nouvellement découvertes en Chaldée par J. OPPERT. 625

The inscriptions of Mal-Amir and the language of the second Column of the Achaemenian inscriptions by A. H. SAYCE 637

ERRATA.

Page 40 ligne 14: de Catalogue, *lire* du Catalogue.
» 53 » 12: La seul moyen, » Le seul moyen.
» 54 » 22: la même doigt, » le même doigt.
» 58 » 20: etait, *lire* était.
» 65 » 22: fa, » fa♯.
» 72 note 2: Premier ton, *transporter à la note suivante.*
» 75 ligne 14: tons principaux, *lire* sons principaux.
» 75 » 19: lu, *lire* lus.
» 95 » 22: régularite, *lire* régularité.

NOTICE

SUR

LES CORPORATIONS DE DAMAS

PAR

ELIA QOUDSÎ

FILS DE ᶜABDO QOUDSÎ,

Consul de Hollande à Damas,

PUBLIÉE AVEC UNE PRÉFACE

PAR

CARLO LANDBERG.

PRÉFACE.

Le présent article ne m'est parvenu qu'après la fin du Congrès. Il était tout percé par les appareils antiseptiques de la poste, et je désesperais tout d'abord de la possibilité de reconstituer le texte. Heureusement, la matière m'était assez familière; je tenais, en outre, à montrer aux Orientaux, par cette publication, le désir que nous avons de les voir s'occuper un peu de la science pour la science elle-même. C'est ici la première fois qu'un Arabe soit admis à présenter un travail devant le Congrès des Orientalistes. Ce n'est pas à dire que ce travail soit parfait; l'auteur aurait pu donner plus de détails, il aurait pu mieux élaborer un sujet qui est d'un haut intérêt et d'une grande importance. Il est jeune encore, il a reçu à l'étranger une éducation très soignée et nous promet beaucoup, s'il veut continuer à se consacrer à la science. Je tâche toujours de propager en Orient l'esprit scientifique européen, je me donne de la peine pour trouver, par-ci par-là, un élève qui veuille bien suivre mes conseils; conseils qui m'ont été donnés à moi par mes maîtres en Europe. J'avoue que je n'ai pas travaillé en vain, et M. Elia Qoudsî est peut-être celui qui s'est mis à l'œuvre avec le plus d'ardeur. Il nous a envoyé un article fort intéressant qu'on lira avec un vif plaisir.

L'historiographe officiel suédois, Geijer, a dit: »l'histoire du peuple suédois est celle de leurs rois". Cet axiome m'a toujours paru suspect, aussi bien à l'égard de la Suède que de tout autre pays.

On oublie toujours, plus ou moins, l'histoire du *peuple*, avec ses légendes, ses institutions, ses habitudes, ses superstitions, ses croyances et ses manières d'envisager les choses. Pourtant, c'est bien là, dans cette masse d'individus, loin du tabouret royal ou ministériel, que s'opèrent les grands mouvements, plus puissants, plus durables dans leurs effets que l'exécution de la volonté royale. Ce n'est que dans ces derniers temps que cette méthode séculaire d'écrire l'histoire commence à céder la place à une autre, où le peuple, la nation, les communautés, les corporations, les districts, les familles mêmes occupent une place particulière. Cette histoire, que je voudrais appeler »histoire ethnographique", a été encore plus négligée en Orient. Tout arabisant connaît sur quelles matières roulent presques toutes les croniques arabes: le Khalife, le Wezîr, leurs guerres et leurs plaisirs, leurs vertus et leurs vices, y sont mis en scène avec un décor indispensable d'anecdotes, de poésies plus ou moins adulatrices et de hors-d'œuvres littéraires qui sont souvent dénoués de toute importance. C'est au savant européen, doué d'un esprit investigateur, de recueillir les débris épars de l'histoire sociale des Arabes pour nous représenter la vie, les us et coutumes des classes inférieures. Il n'est pas facile d'écrire cette histoire ethnographique des temps passés, mais je suis persuadé que pour y parvenir il faut interroger l'Orient vivant. Seulement, il faut se dépêcher, car depuis quelques lustres la vie orientale n'est plus stationnaire. Pour distinguer ce qu'il y a d'ancien, pour entendre l'écho d'un âge oublié, il faut qu'on quitte tout contact avec la civilisation européenne, en vivant au milieu de cette société purement orientale, qui est encore en partie dépositaire, souvent inconsciente, de l'antiquité.

Il ne suffit pas, pour arriver à un résultat, de faire un voyage en Orient même de un ou de deux ans: il faut y vivre pendant de longues années en commerce intime et journalier avec toutes les classes de la population. Pénétrer au fond de la vie sociale et intellectuelle des Orientaux est pour un Européen fort difficile, et j'ose dire que même à l'heure qu'il est l'Orient est bien peu connu en Europe.

Vu cet état des choses, nous n'avons qu'à nous adresser aux Orientaux eux-mêmes en les priant de nous fournir les documents dont nous avons besoin. Mais, pour que ces documents soient dignes d'être pris en considération par les savants européens, il est absolu-

ment nécessaire que nos confrères en Orient procèdent dans leurs recherches avec plus de critique qu'il n'y mettent d'ordinaire. Il ne doivent jamais rien enregistrer qui ne soit parfaitement exact. L'à-peu-près oriental n'a pas de cours en Europe, où l'on est habitué à chercher la raison d'être de toute chose. Je sais qu'il n'y pas en Orient beaucoup de personnes qui aient assez de bonne volonté pour nous tendre la main, il y en a pourtant quelques-unes, et c'est à celles-là que j'adresse à présent la parole au nom des membres du Congrès international des Orientalistes. C'est avec plaisir que nous saluons ce premier travail de M. E. Qoudsî, et nous désirons vivement qu'il trouve des imitateurs. Nous serons toujours prêts à leur faciliter l'impression gratuite de leurs travaux, si nous les en jugeons dignes. Que les jeunes savants en Orient se mettent donc à l'œuvre, en ne s'occupant que des sujets qu'ils connaissent à fond et qu'en Europe on ne pourrait approfondir qu'avec quelque difficulté! [1]) Sachant que le présent travail va être distribué à quelques centaines d'exemplaires en Orient, j'ai jugé à propos d'écrire ces paroles pour stimuler mes amis de l'autre côté de la Méditerranée à marcher sur les traces de M. E. Qoudsî. Il a ouvert la route; aux autres maintenant de le suivre.

Quant au travail qu'on va lire, qu'on me permette d'en dire quelques mots. On s'apercevra tout de suite que l'auteur est chrétien; son style le trahit. Il a eu l'heureuse idée de se servir de la langue écrite usitée aujourd'hui par la bonne société. Pour le comprendre, on n'a pas besoin d'avoir recours au dictionnaire classique, et j'espère que tout le monde suivra la même méthode, si l'on veut être vraiment utile aux Orientaux. M. Qoudsî m'ayant donné plein pouvoir de faire de son travail ce que je voulais, j'en ai usé largement. Il avait maltraité la grammaire arabe d'une façon qui ne me plaisait pas; aussi lui donné-je le conseil, s'il veut continuer ses travaux, de mieux soigner ce qui est destiné à être publié, car on ne trouve pas toujours un ami pour corriger, émonder, limer. L'histoire des corporations de Damas remonte à une haute antiquité; les pratiques encore conservées en font foi. Les données fournies

1) La seule publication orientale qui a la prétention d'être scientifique est la Revue mensuelle el-Muqtaṭaf, mais ellë est trop souvent remplie de niaiseries pour qu'elle puisse nous être utile.

par M. Qoudsî sont extrêmement intéressantes. Seulement, il est bien loin d'avoir épuisé la matière. Chaque corporation doit être décrite à part. J'espère pouvoir, dans le II vol. de Damas de mes »Proverbes et Dictons du peuple arabe", donner à ce sujet les renseignements les plus détaillés que j'ai déjà en grande partie recueillis à Damas. M. Qoudsî a très bien fait de ne pas changer le langage de ses interlocuteurs. Il ne faut jamais remanier; nos savants européens distinguent bien les erreurs, lorsqu'il y en a. La question que M. Qoudsî pose à la fin de son travail ne me paraît pas superflue. C'est aux spécialistes d'y répondre.

Quant à la rédaction, je l'ai en général laissée telle que je l'ai reçue. Je ne l'ai modifiée que lorsque l'inadvertance de l'auteur lui avait fait commettre une erreur évidente. Les voyelles et les notes en français sont de moi.

CARLO LANDBERG.

نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية

جمع الياس بن عبده بك قدسي قنصل دولة هولانده في دمشق

قدمها للمجمع

العلمي الشرقي الملتئم في مدينة

ليدن

١٨٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم

ان البحث الذي اقدمتُ اليوم على الخوض فيه امام محفلكم الموقر هو نبذة تاريخية علمية عن الصنائع او ما يقال له «الحرف» في مدينة دمشق والذي بعثني على ذلك هو انني فزتُ بشرف معرفة العالم العلامة والبحر الفهامة الدكتور كارلو لنْدْبرج الاسوجي الشهير اذ سافرنا معًا من بيروت الى دمشق وكان آتيًا من شركة هولانده بقصد جمع لغة العامة في دمشق وضواحيها ولما علمت بغيته التي من اجلها تكلف ان يكابد مشقات السفر ويحتمل مصارفه عرضتُ نفسي عليه ان لا يؤخر عني التعب في كل ما يحتاج اليه للوصول الى بغيته وعرضت عليه ايضًا ما كنت آخذًا به من جمع الاصول المشتركة بين اللغتين العربية واليونانية ورجوتُه ان يعين لي علاوةً على ذلك عملًا على نسبة قدرتي اجعله باكورةً اقدمها لمحفلكم الموقر ومقدمةً لما نويت الانعكاف عليه من الاشغال والدروس في مثل

التى يجدّ وراها هذا الهمام. فاشار علىّ ان اضع مجموعة فى مناداة البيّاعين لترويج مبيعاتهم من الفواكه والخضراوات ثم قال لى ان احرّر نبذةً فى الحرف الموجودة فى دمشق آملاً ان اعثر فى ما احرّرُه على بعض الكلمات والاصطلاحات التى يقصدها فنظرت بادئ بدء الى هذين المباحثين نظر [illegible] ولكن لدى الفحص وجدتُ ان مبحث المناداة جدير بـ[illegible] الالتفات لانه يدلّ اولاً على اجلّ الخواصّ التى يعتقد الشعب العربى انها موجودة فى تلك الفواكه والخضراوات المتنوّعة ثانياً على المحلّ الاصلى الذى جُلب منه صنف الفاكهة او الخضرة المنادَى عليه ثالثاً على محلّ اشتهار كلّ قرية او بقعة من جوار دمشق او من سوريا بصنف من الاصناف رابعاً على كيفيّة تعبير شعب دمشق فى مناداته وهذه طريقة تختلف جدًّا عن التى فى بيروت وفى مصر وفى حلب الخ وجميعها تدخل فى مطالب التاريخ والعلم واللغة وقد كنت باشرت بهذه المجموعة ثم ارجأتها فموعدى بها الى فرصة ثانية ✿

واما المبحث الثانى المختصّ بالحرف الدمشقيّة فهو من اوجُه عديدة اعمّ وافضل من ذاك ولهذا السبب باشرت به حالًا وسياتى الكلام عنه بوجه مختصر اذ انه لا يمكن لمثلى استيفاؤه فى نبذة وجيزة كهذه ✿

"تمهيد"

انّ من تفحّص احوال الحِرَف الدمشقيّة ونظر اليها نظرَ المنتقد المدقّق يرى انها فى تأخير عظيم يوجب الاسف من جهة وفى اتقان يوجب الدهشة من جهة اخرى اما التأخير فلأنّ عموم الصنائع والفنون فقدت ما كانت عليه من الرونق فى الازمنة الغابرة وهى بعيدة ان تقاس على ما هى عليه الآن صنائع اوروبا واميريكا بل بعض ما اشتهرت به هذه المدينة القديمة فقد مطلقًا كعمل السيوف الدمشقيّة

والقيشانى والظاهرى a الخ واسباب ذلك عديدة منها سياسيّة ومنها تجاريّة واعظمها تأخير العلم فى هذه الديار وتلك مسألة لا يحسُن التعرّض للكلام عليها فى مثل هذا المقام ☆

واما الاتقان الذى يوجب الدهشة فهو كمال الانتظام وحسن الترتيب اللذان لم يزالا محفوظَين من ازمنة قديمة الى يومنا هذا بين عملة اليدين من كلّ نوع وملّة وهذا الانتظام والترتيب وان كان حصل لهُ من بواعث الدين ما قلب مقصده الى غير الغاية المرادة فى الاصل (كما يحدث لاكثر الجمعيّات) انما لم يطرأ عليه تغيير فى جوهره فالحِرَف لها رئيس اعظم وهو شيخ المشايخ ورؤساء ثانويون وهم مشايخ الحِرف ومعلّمون وصُنّاع ومبتدئون او خُدّام فى كلّ حرفة على حدتها ولهم كلام ورموز تُصْنَع بالايدى والأرجُل (ولو لم نقف على تفسير معانيها) ولهم فى كلّ مسألة رسوم لا يحيدون عنها ولهم ارتسام يسمّونه «الشَدّ» او «التمليح» يجرونه للمبتدئ عند انتقاله من درجته الى درجة صانع وآخر عند انتقاله من درجة صانع الى درجة معلّم ولهم اجتماعات واسرار وقصاصات وانتخابات ومآدب. وبوجه الاجمال كانه بهم جمعيّة الفعلة الاحرار (francs-maçons) ومعلّمهم الأعظم ومحترموهم ومعلّموهم ورفقاؤهم ومبتدئوهم الخ سياتى الكلام بالتفصيل على كلّ هذه بقدر الامكان وقد قسمتُه الى فصول ذكرت فيها ما تيسّر لى

---

a) ان بعض الدمشقيّين اخذ من نحو خمس عشرة سنةً بتجديد صنعة النقش على الاوانى النحاسيّة المسماة صنعة الظاهرى والفضل بذلك للشابّ اسكندر بن يوسف دوناتو الذى ابتدأ به حين كان لا يبلغ من العمر الا ١٢ سنةً وتوفّاه الله وهو فى شرخ الشباب وقد اخذ عنه كثيرون اخصّهم من اليهود واتّسع جدًّا الاتّجار بالنحاس الظاهرى لكنه للآن لم يبلغ حدّ الاتقان كما كان فى القديم ☆

الوقوف عليه فى ما خصّ شيخ المشايخ والنقيب وشيخ الحرفة والشاويش والمعلّمين والصنّاع وشدّهم والمكافأة والقصاص الخ ☆

الفصل الاول

فى شيخ المشايخ

هو السيد الشيخ الحاج احمد افندى مَنْجَك ارشد عايلة بنى عَجْلان من اشراف دمشق ومن السلالة النبويّة من السلسلة الحسينيّة لقبت بعض عايلته بمنجك نسبةً لاحدى جدّات العايلة التى كانت من بلاد التتر واما سائر العايلة فلم يزل محافظاً على تسميته ببيت العجلانى وهو يسكن الآن فى بيته المعروف بالقرب من الجامع الأمَوى ويعيش من ايراد اوقافه فى ضواحى دمشق ولبعض من افراد العايلة مداخلات فى خدامات الحكومة المحلّيّة وهم حائزون على اعتبارٍ عظيم ولا سيما السيد الشيخ محمد افندى العجلانى احد اعضاء مجلس استئناف الولاية ☆

اما احمد افندى منجك فهو على جانب عظيم من التقى الاسلامىّ ويعرف فرض الكفاية من الفقه الدينى ولكنه ليس على شىءٍ كثير من العلوم الرياضية وباقلّ من ذلك على صنعة او حرفة وهو طويل القامة ذو منظر وَقور وقد كلمتهُ فكان كلامه بسيطًا لا يدلّ على تصنُّع ولا عَجْرَفة ☆

هذا هو الذى كانت اسلافه تُعيّن المشايخ لاكثر من مئتىْ حرفة وتأمر وتنهى وتقاضّ وتفصل كلّ مسألة وتحسم كلّ مشكلة لديهم بتقاضى الجميع وهو الشيخ عليهم الآمر الأعلى والحاكم الاعظم والرئيس الاسمى الذى لا يُنتخب ولا يُعزل ولا يُبدل ولا يخلعه من منصبه الّا الموت او الاستقالة ☆

قلتُ لا ينتخب لانّ هذه الوظيفة مختصّة بعايلة العجلانى كما أنّ نقابة الاشراف ومشيخة الطُرُق توارث فيهم من ايام الحضرة النبويّة

الى يومنا هذا من السَلَف الى الخَلَف يتولاّها الاكبر سنًّا من اعضاء العايلة وقد حدث لشيخ المشايخ الحالى انّ اخاه عطا افندى الذى كان تبابع معهُ على المشيخة قبل وفاة والدهما نازعه عليها بدعوى انه افقهُ واقدرُ منه على ضبط امورها وإرجاعها الى رونقها الاصلى اما هو فاضطرّ ان يذهب الى عاصمة السلطنة حتى استحصل من السلطان على فرمان عالٍ مُثْبت لحقوقه فى مشيخة المشايخ اذ انه اكبر سنًّا من اخيه وليس به ما يدل على عدم أَهْليّته ان يتولّى هذا المنصب فتولاّه ولم يزل فيه الى الآن a

اما السلطة التى ذكرتها لشيخ المشايخ فكانت فى ما مضى عظيمة جدًّا قبل ان تمكّنت سيادة الباب العالى على سوريا حين كان رؤساء المسلمين واشرافهم لا يقرّون لهُ الا باسم السيادة وكانوا هم الحُكّام الحقيقيّون فكان لشيخ المشايخ السلطة والقدرة ان يُلْقِىَ من تعدّى من المشايخ او من سائر اهل الحِرَف فى السجن وان يكبلهُ بالقُيود وان يضربه بالعصى اما الآن فمن عَهْد السلطان عبد المجيد ومَن بعده حيث اعطيت التنظيمات الخيريّة قلّ تسلُّط شيخ المشايخ الى حدٍّ غير متناهٍ حتى يسوغ لنا القول انه غدا محصورًا بالتصديق على تنصيب شيخ حرفةٍ من الحِرَف بعد ان ينتخبه

بلغنى ان منذ نحو اربعين سنة سعى احد ابناء الترك مع a حكومة الاستانة فسمّته شيخا للمشايخ وارسلته الى دمشق لتنزع هذا الحقّ من يد بنى العجلانى فساء امرُ الدمشقيّين من اهل الحِرَف وخلافهم لانه لم يكن من السلالة النبويّة ولا اخذ العهود عن اجداد كرام فارتأوا ان يجمعوا لهُ مبلغاً من الدراهم ليرجع به الى حيث اتى وهكذا كان فبقى شيخ المشايخ الدمشقى فى منصبهِ وسيبقى ومَن بعده فيهِ طالما يُعْتَرَف لهم بشرف النَسَب ☆

معلّموها ويُعَدّ الآن هذا التصديق غير كافٍ لانه حينئذ يجتهد المنتخَب ومريدوه بان يحصل على البيلوردى (الأمر) وختم الشيخة من قبل مجلس البلديّة بل كثيرون يكتفون ببيلوردى الحكومة واخذ الختم غير مبالين بالتصديق من طرف شيخ المشايخ على انتخابهم ولا سيما الغير المسلمين منهم لانهم كانوا يدفعون رسوم الشيخة ويحلفون يمين الصداقة لكنهم لم يُعطَوا العهود كالمسلمين ولذا عند انتشار التنظيمات الخيريّة رأوا ذواتهم مُنْفَكّين مما كانوا يُجْبَرون عليه وبعض منهم لم يُشَدّوا قط والذين لم يزالوا يحرصون على تصديق الشيخ فيفعلون ذلك لاعتقادهم بسريرة شيخ المشايخ سليل النبى صلعم وببَركاته التى تجلب الخيرات وتدرأ المضرّات ولذا تراهم الى الآن يرضخون لأوامره ويلتجئون اليه عند الحاجة ۞

الفصل الثانى

فى النقيب

لما كان لا يليق بمقام شيخ المشايخ بل لو اراد لم يكن بوسعه ان يكون حاضرًا فى الاجتماعات العموميّة التى تضطرّ كلّ حرفة لعقدها لشدّ صانع او معلّم او للمذاكرة فى شؤونها فلشيخ المشايخ ان يبعث من قِبَلِهِ رُسُلًا يدعون النقباء يحضرون الاجتماعات ويتلون الادعية ويجرون كلّ شىء كما لو كان شيخ المشايخ حاضرًا بنفسه وكان النقباء فيما مضى اكثر من واحد حين كانت ادارة الحرف محصورة فى يد الشيخ الاعظم اما الآن فقد قلّت أَهَمِّيَّتُهُ جدًّا فلا يوجد له الّا نقيب واحد وهو السيد الشيخ أَنِيس الجزايرى القماقمى وهو من الاشراف ومن السلالة النبويّة انما لا تستلزم هذه الوظيفة ان يكون صاحبها شريفًا ولا هى موروثة فى عايلته بل للشيخ الحقّ ان يقيم من شاءهُ نقيبًا وان يعزله بحسب ارادته فالنقيب الحالى نُصِب منذ احدى عشرة سنة وهو عالم بكلّ احوال الحِرَف والتراتيب اكثر من الشيخ نفسه ۞

الفصل الثالث

فى شيخ الحرفة

لكلّ حرفة شيخ ينتخبه شيوخ الكار من اشتهر بحسن الاخلاق والطويّة وامتاز بمعرفة اصول الحرفة ولا يُشترط به كونهُ اكبرهم سنًّا او كونه من الشيوخ فعلاً فيجوز ان يكون حديث السنّ الى حدّ معلوم فان شيخ حرفة القُفَيْلاتيّة سنّهُ من ٢٥ الى ٣٠ سنة وشيخ الجُلَيْلاتيّة من ٣٠ الى ٣٧ والكَمَرْجيّة ٤٠ تقريبًا والقاعدة بذلك هي كما ذكرت اعلاه بان يكون حاويًا حسن الصفات وعنده المام بامور الكار وان يكون كما قيل لى «مدفوعًا» بين الناس «وموجّهًا» عند ارباب الحكومة (اى ذا وجاهة) ومن المحتمل انهُ لا يكون هكذا فعلاً ويكفيه انه حاز على هذا الصيت عند اهل حرفته بنجاحه يومًا ما بحلّ مشكلة ۞

وفى بعض الحرف تنتقل المَشيَخة بالارث من الاب للابن وهذا لا يخالف قاعدة الانتخاب لانه على كلٍّ لا يكون الّا بسماح من شيوخ الكار مراعاةً لخدامات الشيخ المستوفية واما اذا رُئِىَ انتخاب غيره اكثر موافقةً فيُجْرون الانتخاب بدون مراجعة اما مدّة الشيخة فغير محدودة فيلبث الشيخ طول حياته شيخًا ما لم يجرِ منه ما يوجب ابداله بسواه ۞

ومن حقوق الشيخ ان يعقد مجالس لصالح الحرفة يترأّسها ويسهر على حفظ ارتباط الكار ويقاصّ من اتى باخلال فى حقّ الصنعة وكثيرًا ما يكون مكلّفًا لايجاد شغل للفعلة فيوصى بهم المعلّمين وله وحده الحقّ ان يشدّ بالكار المبتدئين الماهرين فيصيرون صنّاعًا او معلّمين وله بعض الايرادات سياتى ذكرها ومعه تكون مخابرة الحكومة فى ما يتعلّق بحرفته ۞

وانتخابه يكون على الصورة الآتية: عندما يفرغ مركز الشيخة من

الشيخ يجتمع شيوخ الكار ويعيّنون خلافه بالمذاكرة والاستحسان ولا يجرون بذلك على اكثريّة الاصوات بل باتفاق الاراء وقد استقصيتُ جدًّا لأعلم هل انهم كانوا يراعون فى الزمن السابق اكثريّة الاصوات ام لا فلم اقف على حقيقة ما من هذا القبيل لأن الشيوخ اما ان يتّفقوا على تعيين احدهم وحينئذٍ لا خلاف او ان يختلفوا فمرجع الامر اذ ذاك لشيخ المشايخ الذى يعيّن احد المرشّحين a

اما التصديق عليه من شيخ المشايخ فيتمّ هكذا: يذهب اهل الحرفة من الشيوخ والمعلّمين وبعض الصنّاع المشدودين بشيخهم الجديد الى شيخ المشايخ فيدخلون عليه ويقولون «اننا قد عَيَّنّا فلانًا شيخًا علينا» فياخذ شيخ المشايخ بان يتلو عليه بعض آيات قرآنيّة ثم يقدّم له النصائح اللازمة لادارة حرفته بالعدل والاستقامة والسهر على صالحها ثم يسلّمه العهد وبعد ذلك يقال عن شيخ الحرفة الجديد انه قد دخل على بساط الشيخ اى انه فاز بالتصديق على مشيخته من لدن شيخ المشايخ ✿

وفى واقع الامر عند التصديق يُمَدّ امام الشيخ بساط اخضر تذكارًا ببساط النبى صلعم وعليه يُسلّم العهد الى شيخ الحرفة الجديد امام الحضور بصوت منخفض ✿

تعذّرت علىّ اولًا معرفة هذا العهد وكيفيّة اعطاءه لكنه بلغنى فيما بعد ان ما هو الاّ نفس العهد الذى يؤخذ على الصانع حين شدّه وسياتيك بيانه ✿

الفصل الرابع

فى الشاويش او الچاويش

كما أنّ لكلّ حرفة شيخًا كذلك لكلّ حرفة شاويش ونسبته للشيخ كنسبة النقيب الى شيخ المشايخ والفرق بينهما هو ان ليس

a) Candidats.

للشيخ وحدهُ ان ينتخب الشاويش بل الكار يستحسنه اذا ما قلنا ينتخبه وليس للشاويش حقّ ولا سلطة قضائيّة على اهل حرفته بل هو رسول الشيخ ومتمّم اوامره فهو يدعو باذن الرئيس شيوخ الحرفة وسائر اهلها للاجتماع ويكلّفهم لحضور الشدّ والولائم ويبلغ الجزاء لمن حكم عليه الشيخ بشيء ☆

ومما فهمته عنه انه يجنح على الغالب للصنّاع اكثر مما يميل لسواهم من اهل الكار فانه يَعُدُّ ذاته منهم حتى انه عند الثورات التي تحدث من الفعلة على المعلّمين بطلب تزييد الاجرة (ويعبّرون عنها بقولهم «الكار قالع» اى ثائر) هو الذى يطوف عليهم ويحثّهم على الثبات لنوال المقصود ☆

وربما ظنّ احد ان وظيفة الشاويش مستحدثة بسبب ان هذه التسمية غريبة عن العربيّة وفارسيّة الاصل ولكن هذا الظنّ غير صحيح فان وظيفة الشاويش قديمة جدًّا واعتقد انه كان له فى الاصل تسمية غير هذه لم اقف عليها وانه حدث بها ما حدث على تسمية المُحْظِر (وصحيحها المُحْظِر من حظر عليه = وضعه فى السجن او المُحْصِر من احصره امام الشرع) فى المحاكم الشرعيّة فقد جرى الآن الاصطلاح بتسميته مباشرًا فى المحاكم النظاميّة فاذا أُلغيت يومًا المحاكم الشرعيّة تبقى تسمية المباشر جارية وتندثر تلك لا محالة من ذاكرة الناس ☆

الفصل الخامس

فى المبتدئ

انى بعد ان سردت بعبارات وجيزة ما كان من امر المترأّسين فى ادارة الحِرَف بقى علىّ ان اذكر ما علمته بحقّ المرؤوسين او الفعلة وهذا هو القسم الاكثر فكاهة فى هذه الرسالة لكننى ساجرى به بعكس ما جريت عليه اولاً اى انى سأتى على ذكر المبتدئ والصانع

والمعلّم وما يتعلّق بهم لنرى كيف يرتقى المجتهد فى سُلّم التقدّم فى حرفته اما بخصوص المبتدئ فليس عندى إن اذكر الّا شيئًا يسيرًا وهو ان المبتدئ او الاجير هو الولد الحديث السنّ الداخل مجرّدًا الى الحرفة اما لكى يحترف بحرفة او ليملك بيده ما يصون مستقبله من العوز والفاقة ☆

فيبقى المبتدئ عدّة سنين بلا معاش ولا اجرة ويكتفى اهله بتعليل انفسهم انه ساعٍ باخذ الصنعة عن استاذه ومنهم من يرتّب له جُمْعيّة (اى اجرة تدفع له كلّ اسبوع) متناسبة لمهارته لكنه يلبث مسمًّى اجيرًا الى ان يدخل فى سنّ الرجوليّة او يصل فى صنعته الى حدّ الاتقان فيُدعى صانعًا ولو لم يشدّ بالكار بعد اما اجرته فتبقى مخفوضة نوعًا ولا يُسْمَح له ان يفتح محلًّا وحده لحسابه *a* وهذا مما يشوق المبتدئين ان يُقْبلوا بالشدّ املاً بازدياد الاجرة ☆

ويحسن لنا ان نذكر هنا بعض الامثلة والاقوال الدارجة التى تجعل الناس يحيلون للانعكاف على عمل اليدين فهى:

١ (مثل) «كارٍ باليد أمانٌ من الفقر» والعامّة تقوله هكذا: كارٍ باليد أمانًا من الفُقْر ☆

Kârin bel-yèdd amânan min al-foqr *b*

---

a) كان هذا جاريًا بدقّة وصرامة حين كانت الكارات منوطة بشيخ المشايخ اما الآن فلا يعتبر الشدّ او عدمه سببًا لقفل محلّ فاتحه احد المبتدئين فان الحكومة لا تساعد بذلك وعملت جهدها برفع تسلّط مشايخ الحرف ليكون لها وحدها الحقّ القضائىّ ☆

b) J'ai appris à l'auteur et à quelques autres jeunes gens de talent la transcription suivie par moi (voyez mes Prov. et Dict., vol. II), et j'espère que cela pourra nous rendre de réels services dans l'avenir. Pour la noûnation, voyez, o. l., p. 71.

ومعناه ان الانسان اذا كان يعرف صنعةً مّا أمن بواسطتها من ان يمسي يومًا فقيرًا. ولهذا كثير من اهالي بلادنا من ذوي الاقتدار يعلّمون اولادهم احد الكارات بعد معرفة القراءة والكتابة ۞

٢ (مثل) «صاحب صنعة مالك قلعة»

Ṣâḥeb ṣàn'a mâlek qàl'a

ولا يختلف كثيرًا معناه عن المثل السابق ۞

٣ (مثل) «الّي ما له كارات يبعاير رطيلات».

Elli mâ lo kârât bi'âyer ertêlât

يعني ان الذي ما ساعدته الظروف بان يتعلّم احدى الصنائع يقضي عمره وهو يعتني بتقدير الاوزان بدون ان يجديه ذلك نفعًا ۞

٤ (مثل) «اشتغل بفلس وحاسب البطّال»

Ìšteṛel bfels oḥâseb el-baṭṭâl *a*

اي ان الشغل ولو باجرة زهيدة يفضل على البطالة ۞

٥ (مثل) «من كترت كاراته قلّ ما بيده»

men kètret kârâto qall mâ biyèddo

ان هذا المثل ليس يدلّ على الحثّ بان يتّخذ الانسان كارًا فقط بل يوجب عليه ايضًا ان لا ينتقل من كار الى آخر لان ذلك يكون سببًا لضياع وقته سدًى ۞

٦ (من الاقوال الدارجة) «خدمتها اجير معلّم»

ḥadàmtha igîr m'àllem

لا يأنف ان يقول ذلك بعضهم بافتخار مشيرًا انه قد تعلّم كارًا من الكارات ومرّ بدرجاته من الاجير الى المعلّم ۞

وسمعت يومًا احد الحزّامة يقول:

٧ (من اقوال العامّة) «انصفوني يا مسلمين علمت ابني كار الحزامة وجوّزته وشدّيته فما له برقبتي بعد هل قصّرت معه بشي»

---

a) Op. laud., p. 23, où il faut lire, dern. ligne, وأكسب.

Inṣfûnî yâ muslimîn, ʿallàmt ìbnî kâr el-ḥèzâme uġauwàzto uśaddêto famâ lo bràqbtî baʿd, hall[a] qaṣṣàrt maʿo bśî?

كانه بتزويج الولد وتعليمه الكار وشدّه تنتهى واجبات والده نحوه ☆

الفصل السادس

١ فى الصانع

ان الصنّاع هم العدد الاكثر والسواد الاعظم فى كلّ الحرف والكارات وعليهم مداد العمل ومن اجلهم وُضعَت هذه التراتيب التى نحن بصددها وبهم تتوارث وثيقة العمل فى كلّ الازمنة ويحفظ سرّ المعرفة فى الفنون والصنائع وهم كالارض ينبوع ثروة البلاد ومصدر كنوزها الثمينة بل لو لا هم لما كنّا نحصل على كبير نفع مما تنبتهُ الارض لنا من موادّ الغذاء والكساء اجَلْ ان الصانع والفلاح هما القوّتان الماديّتان اللتان عليهما يتوقّف نجاح الامم او تأخّرها ومع ان هذا الامر بديهىّ لا ريب فيه لم يُلتفت اليه من زمن طويل وقد أُهملت جدًّا آداب الصانع وتعليمه حتى فقد بالكليّة بعض الصنائع كما سبق الايماء اليه وبعضها الآخر كاد يبيد لو لا ان يتقيّد بالسلطة المتسلسلة فى الحِرَف فالآن لا يطلب من الصانع ان يكون عارفًا القراءة والكتابة بل يكفيه انه قد حصل درجة المهارة فى صنعته مع انه كان من جملة الشروط الموضوعة ان لا يُقبَل بشدّ احد فى الكار ما لم يكن قد تاب عن المنكرات ورخى ذقنه (اى التحى) ☆

٢ فى شدّ الصانع

عندما يبرع الاجير فى المهنة التى امتهنها ومارسها منذ حداثته ياخذ زملاؤه وشاويش الكار بالالحاح عليه بان يشُدّ بالكار (او ان يُمَلّح)

---

a) Je prie le lecteur d'observer que l'auteur a lui-même écrit *hall*. C'est là le seul moyen d'en rendre exactement la prononciation à l'oreille *européenne*. Cf. op. laud., p. 266.

اما الشاويش فلأنه ينتظر ما يصيبه من رسومات الشدّ واما زملاؤه فلأنهم يبتغون ازدياد عددهم وربط الداخل الجديد بعهود الاخاء فيحاول تأجيل الامر الى وقت آخر ويساعده حينئذٍ على ذلك معلّمه بالتردّد عن القبول بشدّه قائلاً للملحّين «لسّا ما حلّه هدا دبْساته مراق»

Lissâ mâ ḥallo hâdâ dibsâto mrâq

وهذا من كلام العامّة ومعناه ان اجيره للساعة الحاضرة لم يات الوقت الملائم لشدّه وان دراهمه عزيزة لا تحتمل مصروفًا غير عادى ☆

وحالما يقبل الاجير بالشدّ يسرع الشاويش ان يهديه على الفور عرقا اخضر وهذه اشارة مغناها ان وجب عليه ان يولم وليمةً لرفقائه ويكون على الغالب العرق الاخضر من الريحان ويجوز ان يكون من نوع آخر حتى ومن اغصان الشجر ايضًا لان الشاويش يقطع عرقًا نضرًا من اول ريحانة او شجرة يصادفها ويسرع بتقديمها للمزمع ان يُشَدّ فياخذ ذاك منه العرق بكلّ قبول وشكر ويبوسه ويضعه على راسه فيذهب حينئذٍ الشاويش الى شيخ الحرفة ويخبره بامره فيقيّد اسمه مع المزمعين ان يشدّوا سويّة اذا كان منهم احد والّا فيعيّن له وحده يومًا ليشدّ به ثم يرجع الشاويش ويدعو نيابة عن المرشّح للشدّ رفقاءه وشيوخ الحرفة وشيخها ونقيب شيخ المشايخ ومن شاء من عندهم وفى بعض الاحيان يدعوهم هو نفسه لحضور شدّه ☆

الشدّ يصير اما فى احد بساتين المدينة نهاراً او فى احد البيوت ليلاً او نهارًا ففى اليوم المعيّن يجتمع الصنّاع وسائر المدعوّين فى المكان المعدّ ثم يحضر شيخ الحرفة والشيوخ والنقيب وبعد مبادلة السلام والكلام يقول النقيب «يا اخوان لنبتدئ بشغلنا» فيصمت الجميع اما هو فياخذ الشاويش والطالبَ الى غرفة ثانية ويشدّه هناك بالطريقة التى سياتى ذكرها ثم يرجع به الى مكان الاجتماع ويكون النقيب متقدّمًا عن الشاويش والمشدود وبعد النقيب يمشى الشاويش حاملاً

بيده صينيّة وعليها هدايا الشدّ كما ستعلم فياتى بها ويضعها امام شيخ الحرفة على طاولة صغيرة مربّعة تسمّيها العامّة «اسكملة» a ثم ياتى الطالب مكتوف اليدين على صدره بكلّ حشمة ومشدودًا بالمحزم فيوقفه الشاويش فى الوسط على بساطٍ اخضر ويجعل ابهام رجله اليمنى تعلو ابهام رجله اليسرى وفيما هو على هذه الحالة يطلب النقيب من الشاويش ان يقول الفاتحة فيتلوها بصوتٍ عالٍ ويكون الجميع راكعين على ركبهم وطارقين رؤوسهم بالارض ثم يطلب النقيب الفاتحة الثانية التى يسمّيها ثانى شرف فيقول الشاويش الفاتحة مرّةً ثانيةً ثم يطلب الختام بذكر سيد المرسلين فيتلو الفاتحة دفعةً ثالثة وبعد ان يفرغ منها ياخذ النقيب فى السلام على الحاضرين من الزوّار الكرام b اذا كان احد منهم موجودا والّا فيكتفى بالسبعة السلامات الآتية وهى:

سلامٌ للعموم: «اول سلامى عليكم يا حضّار السلام سُنّة وردُّهُ فرض» c يا اخيار فى اذن افتح بساط الطرق باذكار او اخلّيه مَطْوِى يا أُفَيْل لحى الفاتحة اقرأوها معى انتم باجمعكم للنبى المختار» فكلّ من الحضور يتلو الفاتحة بصوت منخفض اما الشاويش فيتلوها بصوت عالٍ ۞

سلام ثانى لاهل الصدر وهم شيخ الحرفة وشيوخها:

---

a) O. l., p. 62.

b) ان السلام على الزائرين هو: ازكى السلام التامّ عليكم جميعًا يا ذوى المكارم والعلو والافتتاح انتم حويتم الفضل يا سادتى وجمعكم معروض باصلح الصلاح ازكى السلام التامّ على اهل الوفا ذوى المكارم سالكين الطريق معدن الافضال ومَن لهم طلعةٌ نورها شرّيق ما مثلكم يوجد فى الوجود على ما يليق انتهى ثم بعد ان ينتهى منه النقيب يتلو الشاويش الفاتحة ۞

c) Allusion à Qorân IV, 88.

ثانى سلامى على اهل الصدر اسيادى
واهل الجناحين بهم زاد ارشادى
من قبل ما ادخل وسمعكم بانشادى
يا من حويتم المكارم والذكا والذوق
والفاتحة اقرأوها معى انتم باجمعكم
الى النبى الهادى
الشاويش يتلو الفاتحة جهارًا

ثالث سلامى على اهل الميمنة بالحىّ
واركان هذه المجالس وكلّ مَن بالحىّ
كم حىّ ميت وكم ميت خرج من حىّ
واقرأوا الفاتحة معى انتم باجمعكم
الى نبى شرّف ليثرب مع الحجرة وذاك الحى
الشاويش يتلو الفاتحة جهارًا

رابع سلامى على اهل الميسرة بقبول
عبير تلك السلام يجى عرضها والطول
والفاتحة اقرأوها معى انتم باجمعكم
الى نبى اتى لنا رحمة ورسول
الشاويش يتلو الفاتحة جهارًا

خامس سلامى عليكم سادتى احسن
عبير تلك السلام كالعطر بل احسن
نظمت من بحر فكرى ما لقيت احسن
الا امتداحى باهل الفضل بل احسن
كلّ فاتحة اقرأوها معى باجمعكم
الى النبى احسن
الشاويش يتلو الفاتحة جهارًا

سادس سلامى عليكم ايّها الأصلاح
سلام نشره عبق الارياح
نقيبكم واقف ينشد كلام وضّاح
والفاتحة اقرأوها معى انتم باجمعكم
الى نبى بالشفاعة انسج الارواح

الشاويش يتلو الفاتحة جهارًا

سابع سلامى عليكم ايّها الاحباب
السلام سُنّة وردّه فرض يا انجاب
غريب ومسكين ودمعه غرق الاثياب *a*
فى قصده يلتطخ فى زعفرانكم
فى اذن يدخل ولاّ *b* يلزم الاعتاب
والفاتحة اقرأوها معى باجمعكم
الى نبى بمعجزاته حَيَّر الكتاب *c*

الشاويش يتلو الفاتحه جهارًا

وبعد فراغ النقيب من هذه السلامات يتلو بعض نشائد نبويّة منها:

يا اهل بيت رسول الله حبّكمُ فرض علىّ وبالقرآن انزلهُ *d*
كفاكم من عظيم القدر انكمُ من لم يصلِّ عليكم لا صلاة لهُ

---

a) كثيرًا ما يصدف ان المشدود حين شدّه يكون مغروقًا بالدموع من شدّة التأثير.

b) Gloss. Cont. arabes mod. de Spitta, s. v.

c) كنايةً الى النبى صلّعم الذى كان أُمّيًا ومع ذلك حيَّر بمعارفه اهل المعارف.

d) ان اكثر هذه النشائد مخلولة الوزن لان الذى تلقّيتها منهُ غير عالم باصول العربيّة.

– الفاتحة – وغيرها :

رسول الله ضاق بى الفضاء وجَلَّ الخطب وانقطع الرجاء
فجاهك يا رسول الله جاهٌ رفيع ما لرفعته انتهاء
رسول الله انى مستجير بجاهك والزمان له اعتداء
وبى وجل شديد من ذنوب وما ادرى اعفو ام جزاء
وما كانت ذنوبى عن عناد ولكن بالقضا غلب الشقاء
وظنّى فيك يا طٰهٰ جميلٌ ومنك الجود يُعهَد والسخاء
وحاشا ان ارى ضيمًا وذلًّا ولى نَسَبٌ بمدحك وانتماء a

ثم ينتقل بعد ذلك الى فتح الاشغال فيقول منشدًا :

فتحت باب الطريقة ارتجى مُنَنًا من خالق الخلق ربى بارئ النسم
وجئت مستأذنًا ارجو بفاتحة غفران ذنبى وما قد كان من اثمى
وذلك من اجل اجراء العهو د هنا وحفظها فيه غاية النعم
من حيث ما كان اصل العهد جاء الى ابيك آدم يا ذا الكرّ فافتهم
منه لشيث وادريس كذاك سرى الى انبياء b الله كلّهم
ختْمهم سيّد الكونَين احمدنا نور الشريعة سامى الفخر والهمم
وجاء بالعهد آيات مكرّمة فحافظ العهد فى خير وفى نعم
وخائن العهد لم تربح تجارته وهو بالحشر كم يلقى من النقم

ثم يلتفت قائلًا الى المشدود :

اوصيك يا من تحاوى او تعاهد اختشى من فرض ربّ العالمين
إن عهدك ثم شدّك فى غد يشهد عليك يومًا نقف حائرين من
يحفظه يحفظه ربّ السماء ومن اضاعه ينكتب من المبْعدين واختم
نظامى بمدح احمد المختار امام العالمين امين – الفاتحة –

---

a) Cette poésie est de Moḥ. el-Kâzarûnî, voyez mon catalogue de la collection Brill n°. 161.

b) On pourrait lire دعوا لله pour compléter le vers.

اما ربط المحزم (وهذا يكون اما من المحازم الاعتياديّة او من الشالات) فهو حقّ النقيب فيرفع يدَى الطالب من على صدرهِ الى قمّة راسهِ جاعلًا بطن كفّه اليمنى يعلو ظهر كفّه اليسرى واصابعه ملتصقات (سألتُ لماذا لا تكون الاصابع العشر مشتبكات بعضهن ببعض فقيل لى ان ذلك لا يوافق لئلا تتعربس الامور على المشدود فالتسريح اولى) ثم يفرد النقيب المحزم ويلفّ المشدود به من وسطهِ الى قرب قدمَيه ويعقد طرفَيه الاعلَيين من الخلف الى الامام ثلاث عُقَد الواحدة احترامًا لشيخ الحرفة والثانية لمعلّم المشدود والثالثة للشاويش وتفسير ذلك ان الشيخ لهُ وحده القدرة ان يحلّ الاولى من الثلاث عقد لانه رئيس الحرفة كى يعلم المشدود ما له عليه من واجبات الخضوع واما الثانية فيحلّها المعلّم ليفتخر انه اخرج تلميذًا ماهرًا او كما يقولون سراقًا (چراق) من تحت يدهِ ويحلّ الشاويش الثالثة لانه احد السلطات الثلاث التى على المشدود ان يخضع لها فى كارهِ ☆

ان التفسير المارّ ذكره تلقّنتهُ من شاويشيّة بعض الحرف انما لا اظنّهُ صحيحًا لان النقيب اخبرنى انه فى شدّ بعض الحرف يجعل العقد ثلاثًا وفى بعضها خمسا وفى بعضها سبعا ويراعى بذلك شدّة تمسُّك اهل تلك الحرفة بحفظ العهود والامانة او عدمه ☆

وتدلّ هذه العُقَد على عَقْد العهد والميثاق بالاخاء فيعتبر حينئذٍ اهل حرفة المشدود كاخٍ لهم لا بل يفضّلونه فى بعض الظروف على الاخ الطبيعى وربما من ذلك اطلق القول بعَقَدَ العهدَ اى تعهّد بحفظهِ ☆

وقد لاحظت ان اكثر المحترفين من الاوروبيّين يربطون مئزرهم من الامام الى الخلف اى انهم يجعلون عقد المئزر ورا ظهورهم بعكس محترفى بلادنا السوريّة الذين فى وقت الشدّ وغيرهِ لا يربطون المحزم الاّ من الخلف الى الامام ربما تذكارًا بوقت شدّهم ☆

وبعد ان يتمّ النقيب النشائد والفواتح يعيّن ابًا بالكار للمشدود

احدَ الحاضرين من المعلّمين وعلى الغالب يكون معلّم ذاك المشدود ابًا لهُ بالكار ويجوز ان يتّخذ خلافه لانه لما كان يعدّ الاب بالكار بمنزلة كفيل فهو مطالَب بما يقع من المشدود من الخلل فاذا كان المشدود غير ممدوح السيرة يتمنّع معلّمه من قبولهِ ابنًا لهُ (وهذا نادر الحدوث) فيعيّن حينئذ خلافه ثم ياخذ شيخ الحرفة بان يقدّم للمشدود النصائح الآتية "يا ابنى ان جميع الحرف هي كارات امانة على الاموال والاعراض والارواح والامانة هي الدين فاذا نفق كارك احفظ دينك كن صادقا واميناً واعلم ان كارك مثل عرضك حافظ عليه بمقدرتك واذا استلمت اموال الناس فلا تفرط بها واياك ان تخون اهل الحرفة والخائن قبيله الديان الخ" ثم يلتفت الى الحاضرين ويسألهم قائلًا "ما قالت الاخوان اخوان وصنايعيّة a ومعلّمين هل هذا المشدود يستحقّ مصانعة" فيجيبونه "نعم مستأهل ومستحقّ"

فيتقدّم حينئذ ابوه بالكار ليبايعه وياخذ عليه العهود فيركعا سويّةً الواحد اذاء الآخر نصف ركعة اى ان ركبتيها اليسريين تمسّان الارض واما رجلاهما اليمنيان فينثنيان نصف ثنية ويقتربان من بعضهما حتى يتلاصق الابهامان اليمنيان واعلى الركبتين ويمسك الاب بالكار بيده اليمنى يد المشدود اليمنى مسكة الاخاء المعروفة ما عدا ان ابهام يد الواحد والشاهدة يتلاصقان حول ابهام يد الآخر فيستر الشاويش ايديها بمحرمة او منشفة كى لا يطّلع الحاضرون من الخارجين على الاشارة التى تتبادل بينهما ويقول حينئذ الاب للطالب "عاهدنى بعهد الله ورسوله انك لا تخون اهل الحرفة ولا تغشّ الكار" فيعاهده بقوله "اعاهدك بعهد الله b ورسوله انى لا اخون الكار ولا

---

a) O. l., p. 305, l. 2.

b) Dans le IIème volume de mes »Proverbes et Dictons" on trouvera un article détaillé sur عهد الله chez les Bédouins.

اغشّ الصنعة بشى» فيتلو النقيب فوق راسيّها الفاتحة ثم ينهضان ويطوف بعد ذلك الشاويش على مشايخ الحرفة بالمشدود فيحلّ كلّ منهم عقدةً كاملة من عقد المحزم اذا كانت كثيرة او نصف عقدة اذا كانت قليلة واما آخر عقدة فيحلّها الشيخ ويسلّم المحزم الى الشاويش الذى يضعه على كتف المشدود ويقول له مهنّئًا اياه «جعله الله مباركا»

٢ الهدايا الموسومة

ثم توزّع الهدايا التى ذكرنا انها موضوعة فى صينيّة على اسكملة امام شيخ الحرفة وقت الشدّ وفى لكلّ من شيخ الحرفة وشيوخها والنقيب لوح صابون مطيّب وشوْرة شاش مطرّزة وخلال وعرق اخضر ومنهم من اضاف اليها كيسًا لوضع التمباك *a* ومسبحة ✿

وقد بحثت جدًّا لأقف على معنى هذه الهدايا فما اخذت جوابًا يقنعنى واظنّ انها هدايا تتعلّق بالوليمة لان الصابون يصلح لتنظيف اليدين بعد الاكل والشورة لمسح الفم ووقاية الاثواب والخلال لاجل تنظيف الاسنان الأماميّة من طرفه الواحد وتنظيف الآذان لسماع آلة الطرب من طرفه الآخر والعرق الاخضر لتزال به رائحة الاكل من اليدين بعد التغسيل والله اعلم وبعد توزيع هذه الهدايا يتلو النقيب الفاتحة فتكون خاتمة العمل ✿

٣ الوليمة

من الحضور مَن ياخذ بتهنئة المشدود بعد شدّه ومنهم من يباشر بالعراضة وفى رفع الاصوات بتهليل حيث يقولون مرارًا عديدة «صلّوا على عيسى وموسى ومكحول العين ومن يقدر يعادينا هه.....»

Ṣàllû-û-û ʿalâ ʿÎsâ u Mûsâ u makḥûl elʿên! u men yeqder yiʿadînâ! — hé éééé?

---

a) O. l., s. voce.

وان كانت الوليمة قد أُعدّت فى ذلك النهار فيجلسون حالًا على الطعام وان كان تعيّن لها اليوم الثانى او يوم آخر فينصرفون ويحضرون بالوقت المعيّن ومن المشدودين من يكون قد اعدّ ايضًا آلة للطرب قبل الاكل اما المُسكرات فلا دخل لها اصلًا فى هكذا احتفالات واذا اراد احد ان يحضر شيئًا منها فيفعله سرًّا ۞

اما الاكل فيكون من ابسط المأكولات وعلى الغالب صفيحة وشُعَيْبيّات بسكّر يصطلح اهل هذه المدينة على استحضارها عند القرّانة ليخفّفوا بذلك الثقلة عن اهل بيوتهم ۞

ويسمّون الوليمة «التمليح» اى اطعام الاصحاب من الخبز والملح ومنه يستعمل الفَعَلة فِعْلَ «مَلَّح يملّح بمعنى عمل وليمة الشدّ ومنه (بعده) أَكَلَ الوليمةَ ومنه معنى نَصَبَ عليه واخذ منه دراهم فيقولون فلان ملّح له بالف غرش اى اكل عليه الف غرش ۞

ولا يخفى ان الخبز والملح او الملح وحده هو من الموادّ التى يرمزون بها من اقدم الازمنة على حسن السجايا وحفظ العهود هكذا ورد فى الانجيل قول المسيح الى تلاميذه «انتم ملح الارض فاذا فسد الملح بماذا يُملح» وهكذا اوميروس يتكلّم باحتقار عن الناس الذين لا يمزجون الاكل بالملح a

Οὐδέ θ' ἅλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν

وافلاطون يسمّى الملح فى تيماون (ἐν Τιμαίῳ) محبوبًا عند الآلهة (θεοφιλές) ومن الاقوال الدارجة العربيّة «لحكم ملح الارض» و «ابن الترك ملحة على ذيله» اى انك طالما تُطعمه بحفظ ما يقع على اذياله من خبزك وملحك واذا قام يقع ملحك من عليها اى انه ينسى ما انعمت عليه به وايضًا «يا خوينة الخبز والملح الذى اكلته عندى» و

---

a) Odyss. XI vs. 123.

« تذكر يا فلان [redacted] الخبز والملح » والخلاصة ان الملح له عند العرب واليهود واليونان كما [redacted] وعند الروسيين شأن عظيم ولا اعلم اذا كان *a* هكذا الحال عند باقي الشعوب الشرقيّة والغربيّة ☆

٥ كلفة الشدّ

ان كلفة الشدّ تختلف بحسب درجة غناء المشدود من اربعين فرنكًا الى مئة فرنك وهاك تفصيل ذلك

الى الشيخ من ٤ فرنكات الى ١٠
الى النقيب « ٢ « « ٦.
الى الشاويش « ٢ « « ٣.
اجرة الجنينة ومصروف الوليمة من ٢١ « « ٨١

٦ ملاحظات

اولًا: ان الروايات تختلف كثيرًا فى ترتيب الشدّ فمنهم من قال لى ان توزيع الهدايا يسبق الشدّ واخذ العهود ومنهم من قدّم اخذ العهود على تقديم النصائح وقد اعتمدتُ فيما ذكرت على ما ظننته اقرب للصحّة ثانيًا: ان شدّ المعلّم اى انتقال الصانع المشدود الى درجة معلّم يختلف عن شدّ الصانع بما يانى: اولًا انهم لا يسمّون له ابًا بالكار ثانيًا ان لا يربطون له المئزر ثالثًا ان لا ياخذون منه العهود بركوعه بل يكتفى باخذ قول منه انه يحافظ على اصول الكار والحرفة ☆

ومن الصنّاع مَن يُشدّ فى النهار ذاته صانعًا ومعلّمًا والطريقة بذلك انهم عندما يسأل الشيخ قائلًا « ما قالت الاخوان هل يستحقّ مصانعة » يضيف اليه سؤالًا آخر قائلًا « هل يستحقّ معلّميّة » فان كان مستحقًا يجيبوه بالايجاب والّا فيقولون للطالب « حاجتك هَلّق

---

a) Je laisse cette construction, qui est pour le classique هل. Elle est la seule employée dans la langue parlée.

مصانعة انشا الله سنة الجاية تصير معلّم» اى «يكفيك الآن ان تشدّ صانعًا فان شاء الله فى السنة الآتية تصير معلّمًا»

ثالثًا: اذا كان المشدود لا يستحقّ ان ياخذ المصانعة فعندما يقول شيخ الحرفة «ما قالت الاخوان» فمعلّمهُ او الذى يريد ان يعارض بشدّه يطرح بين ايدى الحاضرين صابةً او عملًا من شغله ويقول للشيخ ومعلّمى الحرفة «احكموا بذلك ان كنتم منصفين هل يستحقّ هذا الرجل الشدّ ام لا» فيفحصوا العمل واذا كان فيه ما يوجب تأخير المشدود فيؤخّروه ولا يخشون بذلك لومة لائم لانهم يفضّلون ان يبقى الكبار سالمًا من السقط والشوائب اكثر مما يحرصون على خاطر احد الصنّاع ✿

رابعًا: من الممكن ان يشدّ كثيرون دفعة واحدة والعمل بذلك هو انهم يوقفونهم بالوسط بالقرب من بعضهم ويشدّون كلًّا منهم بمحزم ويجرون باقى الترتيب كما لو كان المشدود واحدا اما الهدايا وسائر المصروف والرسوم فتدفع محاصّةً اى كلّ بقدر ما ينوبه منها ✿

خامسًا: ان المحترفون من كلّ المذاهب يشتركون بالشدّ اما المسيحيّون واليهود فلا يعطون شيئًا من العهود والاشارات بل يكتفى بشدّهم بالمحزم وبتلاوة «ابانا الذى فى السموات الخ» وهم يسمّونها فاتحة النصارى او بتلاوة الوصايا العشر فى شدّ اليهود ويسمّون لهم آباء بالكبار من المسلمين ويأخذون منهم العهد والميثاق بان لا يخونوا الحرفة ولا يضرّوا بالاموال والعباد ✿

سادسًا: ان حرفة البنّائين والنحّاتين الذين جميعهم من المسيحيّين لا يعرفون الشدّ ولا لهم علاقة بشيخ المشايخ فيقيمون منهم شيوخًا معلّمين ويضعون روابط لانفسهم يصونون كارهم بها ولهم الآن جمعيّة معلّمين مؤلّفة من اثنى عشر عضوًا يجتمع بالشهر مرّةً وتعيّن رئيسًا لها فى كلّ ثلاثة اشهر تبدله بسواه ومن اخصّ واجباتها حفظ رابطة

الكار وقد افادنى احدهم انهم اذا لم يقدروا على ان يصونوا رابطة كارهم من الاخلال ففى نيّتهم ان يذهبوا الى شيخ المشايخ ليقيم عليهم شيخًا ويتردّدون بذلك هربًا من الدخول تحت قيد استئسارٍ لا يسهل عليهم التخلّص منه فيما بعد ۞

ان النقيب نقص ما بلغنى عنهم بانهم لا يشدّون قط وقال انهم كانوا يشدّون قبلا ثم تملّصوا من سلطة شيخ المشايخ وسابحث عن ذلك ۞

سابعًا: اذكر على سبيل التفكيه ولعل فى ذلك ايضًا منفعة ان صنف المُسْخنين والمهرّجين او الطفيليّة او الظرفاء كما يقولون عن انفسهم يدّعون انهم حرفة منتظمة لها مشايخ معلّمون وشاويشيّة وكان قبل سنة ١٨٩٠ شيخ المسلمين منهم امين اغا خُمْخُم وشيخ المسيحيّين يوسف شاتيلا وشاويش الكار جبران سبانخ واما بعد ذلك التاريخ فلت الكار ولم يعدله رابطة ولا اصول وكانوا يجرون شدّهم على طُرُق هزليّة مغلقة وقد وقفت على بعض ما كانوا يتفنّنون به فى هذا الموضوع فان الشدّ عندهم هو تمثّل لما هو جارى فى سائر الكارات انما النصائح التى يعطونها للمشدود هى «يا ابنى اذا فرغ جيبك استر عيبك واعلم ان المهرّج الشاطر مَن كان مثل الرماح على اكتاف الاجاويد فيقتضى ان تكون كالذئب تاخذ الريح عن الاعراس والولائم والسهرات فتذهب فى كلّ مساء لقرب باعة الحلويات والمعجّنات والقشطة فتترصّد مَن اتى وابتاع شيئًا منها فتتعلم من ذلك ان عنده وليمة فتسرع حالًا اليها وتدخل على القوم بوجه شاويش ويكون فى جيبك الف قصّة مُضحكة حتى لا ينشف وجه صاحب البيت منك وان كان بخيلًا واذا صادفت احد اولاد الكار فاياك ان تعاكسه بل اتّقفْ معه على شيّات a (اكلات)

---

a) Sing. شيّة (sur شية, v. o. l. Gloss. s. v. سود) qui à Damas a la même signification et le même emploi que بتاع sur le littoral et en

الغير وانتقلْ من القاعة الى المطبخ بخفّة حتى تعلم ما الأكل المطبوخ وما الحلو المُعَدّ فاذا علمت ان الاكل اطيب من الحلو فقُلْ لرفيقك عند جلوسك على الطعام «الصلوة على الحاضر» واذا كان الحلو افضل فقل له رامزًا بدون ان يفهمك سائر الحاضرين «ايّها الناس ان الدنيا لا تغنى عن الآخرة» واعلم ان اسم اللنافة عندنا «مُخَيْطَنة» والقطائف «لُبيقيّات» والمعمول «ضربات الانجف» والهيطليّة «ستى أزْمُقى» والعنب «فُقّى» والعوامة «رصاص الانبياء» والكوسا «مدافع الجوع» الخ انتهى ويرفق الشيخ او احد المعلّمين كلًّا من هذه النصائح والتعاليم بصفعة على رقبة المشدود يتلقّاها بالشكر وهو صاغر الى ان يتمّ الشدّ على هذا المنوال ولا ينفعه الشدّ شيئًا سوى انه يُعَدّ حينئذٍ من معلّمى التهريج والاسخان لا ينازعه على كاره منازع ✿

الفصل السابع

فى المكافاة والقصاص

ان الارتقاء الى درجة صانع ومعلّم هو المكافاة العظيمة التى ينتظرها عَمَلة الحرف على اجتهاداتهم فلا وجود هنا للمَعارض العموميّة او الخصوصيّة ولا مسابقات ولا جوائز ولا حكومة تضمن لمن اتى بتحسين او باختراع فى فنّه ان يحصل على مكافاة ماديّة او امتياز يكفل له المستقبل ويُنشط غيره الى الاقتداء به نعم ان فى النظامات العثمانيّة الجديدة خُصّصَت بعض من بنودها لهذا الموضوع انما جرى من الحكومة ذلك مماثلةً بالنظامات الاوروبيّة وعلّمتنا الحوادث انها بقيت فى حقيقة الامر حبرًا على ورق مُهْمَلة فى زوايا النسيان a ✿

Egypte. C'est un nom. qual. de شىء. En Palestine on se sert souvent de leur synonyme قِبّة, pl. قِبّات.

a) لا بدّ لى اثباتًا لمقالى واجابةً لطلب بعض الفعلة ان استطرد

اما القصاصات فقد وجّهوا اليها افكارهم حفظًا لروابط الكارات وصونًا لاموال الناس وهي كثيرة ومتنوّعة فاذكر منها ما تمكّنت من الوقوف عليه ☆

(١) في اكثر الكارات يُطرَد الخائن والسارق طردًا باتًّا فلم يعُدْ احد من اهل حرفته يقبله بل اذا ارادوا فيجرون عليه حربًا شديدة لاجل اسقاطه من كلّ عمل ☆

(٢) اذا ثبت ان احد معلّمي الكار نقص الصانة عن الطول او العرض المألوف فكان يحضرها شيخ الكار ويقصّها ويعلّقها في السوق فيصير صاحبها عبرةً لمن اشتغل ☆

(٣) اذا ادخل احدٌ الغشّ بالكار فكان يرسل الشيخ شاويشه فيقفل دكانه ولا يعود بامكانه فتحه الا برضاء الشيخ واهل الحرفة ☆

بذكر بعض ما اتّصل اليّ من اخبارهم فاقول ان احدهم برع جدًّا في علم الآلات الميكانيكيّة حتى لم يعُدْ يعسر عليه شيء مع قلّة وسائطه و معارفه فاتّفق له ان يصطنع بندقيّة من طراز هنري مرتيني ففعل وعرضها الى مشير المعسكر متكفّلًا امامه ان يقدّم لعساكر الدولة قدر ما يشاء من هذه البندقيّات باخس مما تباع في اوروبا فما كان من المشير الّا انه تهدّده بالسجن وما سمح عنه الّا بعد ان اخذ عليه الكفالات القويّة بالّا يعود يشتغل ثانيةً هذه البندقيّات وذلك خوفًا من ان تتمكّن الاهالي بواسطته باقتناء مثل هذه الاسلحة

وآخر لا يعلم الكتابة ولا القراءة تمكّن من عمل قارب عجيب يدفعه البخار الى مسافة بضعة اميال في البحر ثم يرجعه على عقبه بعد ان يضرب طلقًا من مدفع صغير ويرفع من ذاته العلم العثماني فاهداه الى احد ارباب الدولة فكان اكرامه له مبلغًا من النقود اقلّ من كلفته عليه وآخر اصطنع كرة ارضيّة بغاية الدقّة واهداها لاحد

(٤) اذا ادخل احد الصباغ الغشّ والزغل فى مزيج معادنه فكان شيخ الصاغة يقلب له السّدان على قفاه فيبقى هكذا مربوطًا عن شغله الى ان يحصل على رضاه ☆

(٥) اذا ترتّب الحقّ على احد معلّمى الكار بانه اخلّ بالروابط فيعطونه عرقًا اخضر دلالةً انهم يكلّفونه لعمل وليمة وهذا يعادل الجزاء النقدىّ وهو المصطلح عليه اكثر من غيره من انواع القصاص ☆

(٦) من جملة القصاصات التى كانت جارية قبلاً انهم كانوا يقصّون للمُذنب خصلة من شعر راسه ☆

الفصل الثامن

مسألة وختام

هذا حدّ ما اتّصل الىّ من اخبار اهل الحرف الدمشقيّة وما يتعلّق بها جمعتُه بسرعة كلّيّة كى لا يفوتنى وقت اجتماع محفلكم الموقّر ودوّنتهُ بهذه الكُليمات واعدًا ان اجمع ما سأقف عليه من هذا القبيل اتمامًا للفائدة ☆

وقبل الفراغ من هذا الموضوع رأيت من المناسب ان اضع لذاتى

وُلاة سوريا فقبلها منه واكرمه بقوله ،،افرين،، *) اى عافاك الله وعندى من مثل هذه الامثلة شىء كثير لا يسعنى استيفاؤه فى مثل هذا المقام الجليل فيظهر ان امر المكافاة قد اهمل فى هذه الديار منذ القديم الى يومنا هذا حتى ان تلامذة المدارس انفسهم محرومون عند الامّة الاسلاميّة من المكافاة المادّيّة كأن الاساتذة والروساء يرجحون صحّة الاعتقاد ان الخوف وحده كاف ان يمنع الانسان عن الشرّ وان يقوده الى الخير او انهم لا يعترفون بلزوم الانسان لثواب غير الموعود من البارئ فى الآخرة.

*) Les Arabes disent عفارم عليك. Voyez op. laud., p. 82.

ولكلّ من شاء الدخول فى هذا المبحث من الذوات الكرام الاعلام المحققين الذين سيطّلعون على اعمال المجمع الشرقى العلمى فى ليدن حلّ المسألتين الآتيتين اولاً هل ان لهذا الانتظام فى تراتيب الحرف فى دمشق رباط تاريخى يربطهم بالماسونيّة منذ القديم واذا كان ذلك كذلك فالمراد تعيين الوقت والظرف الذى حدث فيه الامر المذكور۞

ثانيًا اذا كان لا يوجد هكذا ارتباط فلماذا رُوعِيَ فى الحرف نفس الترتيب تقريبًا الجارى فى الماسونيّة هل ان هذا مجرّد صدفة او ان ترتيب الماسونيّة كان منشأه فى هذه الديار ارجو الجواب على ذلك۞

ولما كنتُ حديث النشأة قليل المعرفة اختم خطابى بطلب المعذرة وغضّ الطرف على ما تجرّأتُ اليوم عليكم به بدخولى الى هذا المقام الجليل ووُلوجى بموضوع لم اجد لى به معيناً فى كتب السالفين ولا دليلاً الاّ ما تناقلته الألسن من تقاليد الاقدمين فلا تحسبوه منى هوجًا ان رأيتم خللاً بالتعبير او اخلالاً من التقصير فان العصمة لله وحده وهو بكلّ شىء عليم خبير۞

عن دمشق فى ١٢ آب ١٨٨٢

الياس عبده قدسى

RECHERCHES

SUR L'HISTOIRE DE LA

GAMME ARABE,

PAR

J. P. N. LAND.

RECHERCHES SUR L'HISTOIRE

DE LA

GAMME ARABE.

§ 1. *Opinions reçues.*

Depuis les recherches de Villoteau, ancien membre de l'expédition du général Bonaparte en Égypte [1]), on s'accorde assez généralement à soutenir que les Arabes, contrairement à l'usage des peuples d'Europe, divisent le ton, c'est-à-dire la sixième partie environ de l'octave, non pas en deux mais en trois intervalles de valeur égale. L'auteur de cette doctrine reconnaît lui-même [2]) que quelques-uns des auteurs dont il invoque le témoignage „divisent l'octave par tons, demi-„tons et quarts de ton, et comptent par conséquent vingt-„quatre sons différents dans l'échelle musicale"; que d'autres en portent le nombre à quarante ou quarante-huit; mais il nous assure que l'échelle de dix-huit tiers de ton à l'octave est „la plus généralement admise par les auteurs arabes et „qu'elle est plus conforme à" (ce qu'il appelle) „la tablature

1) *Description de l'Égypte*, tomes XIII et XIV de l'édition in-8vo, Paris 1823—26. Atlas, *État Moderne*, pl. AA—CC.

2) Ouvrage cité, tome XIV, pp. 13, 16.

„de leurs instruments. Suivant cette échelle l'intervalle que „nous nommons demiton diatonique, n'est qu'un tiers de „ton...."

Le savant F. J. Fétis [1]) va plus loin encore. À l'en croire la musique, aux beaux temps de l'islamisme, „était „conforme à la théorie de la division de l'octave par des „tiers de ton; car la théorie n'était que l'exact exposé de la „pratique".... „On chercherait en vain l'origine de ce sy„stème si singulier des rapports de sons: aucun indice ne „nous est donné pour pénétrer ce mystère." Ailleurs le célèbre musicologue parle de „l'introduction des tiers de ton „au nombre des éléments de tonalité chez les Persans à „l'époque de la conquête de leur pays par les Arabes." Il voit bien que l'autorité de Villoteau n'est pas assez absolue pour nous faire croire à une octave pratique composée de dix-huit intervalles de même valeur, mais „la théorie et la „pratique de la musique arabe se réunissent," à son avis, pour „démontrer, que l'échelle arabe des sons renferme dix„sept intervalles, dont quinze tiers de ton, et deux demi„tons." Son opinion sur ce point est tellement arrêtée, qu'il refuse de se rendre au témoignage du plus ancien auteur que nous ayons sur le sujet en question, et qui n'est autre que l'illustre philosophe mort en 950 de notre ère, al-Fārābi. Il nous dit que la théorie développée par celui-ci „n'est pas „celle de la musique arabe, et qu'elle n'a pas d'analogie avec „la doctrine des autres théoriciens de la musique."

L'éminent historien de l'art qui écrivait en Autriche, feu A. W. Ambros [2]), ne s'exprime pas autrement. Pour lui, al-Farabi reste en dehors de l'évolution historique de la musique arabe, qui aurait adopté dès son début, au moins en théorie, le principe du tiers de ton. C'est ce qu'il avait appris

1) *Histoire générale de la Musique*, Paris 1869—76, tome II, pp. 83, 32, 358, 28, 168.

2) *Geschichte der Musik*, t. I, Breslau 1862, pp. 87, 94.

dans le mémoire spécial rédigé par son parent R. G. Kiesewetter en collaboration avec le baron de Hammer-Purgstall [1]), mais dans lequel la doctrine d'al-Farabi est à peine effleurée.

Les deux savants viennois avaient parcouru ensemble toute une rangée de traités inédits, persans ou turcs pour la plupart, dont un seul [2]) se rapprochant de l'œuvre du philosophe par son âge, les autres ne datant que de quelques siècles plus tard. Il est vrai qu'ils avaient l'avantage de recevoir plus tôt que le public les feuillets d'un ouvrage de Kosegarten [3]), où celui-ci donnait l'analyse de plusieurs parties du livre d'al-Farabi; mais il paraît que ces échantillons, bien loin de les encourager à l'étude du ms. de Milan, décrit il y avait peu d'années par M. de Hammer lui-même [4]), eurent l'effet de les en détourner. Voici le résultat auquel ils sont parvenus [5]). Le système tonal d'al-Farabi n'est autre que le système parfait des Grecs en deux octaves. Chez les auteurs plus modernes nous rencontrons un principe entièrement différent, celui des dix-sept intervalles (dits tiers de ton) dans l'octave. Il faut que ce principe se soit développé chez les auteurs arabes indépendamment de l'influence grecque; nous avons le droit de lui attribuer une origine assez ancienne, vu que nous en trouvons le germe dans le traité des Frères

---

1) *Die Musik der Araber nach Originalquellen dargestellt von R. G. Kiesewetter, mit einer Vorrede von dem Freiherrn von Hammer-Purgstall*, Leipzig 1842.

2) Le traité de musique des Frères Sincères, conservé à Vienne, à Gotha, à Paris, et peut-être ailleurs encore. On ferait bien de le publier. Kosegarten a raison de dire (*Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, t. V p. 146) que nos deux savants n'y ont prêté que fort peu d'attention. Dans l'appendice de leur ouvrage (p. 95) ils donnent quelques notices empruntées à un vocabulaire de la même époque sans en soupçonner l'importance.

3) *Ali Ispahanensis Liber Cantilenarum Magnus, etc. Tomus I, Gripesvoldiæ* 1840. Pages 33 à 193 du *prooemium*.

4) Voyez le catalogue des mss. arabes, persans et turcs de la bibliothèque Ambrosienne dans la *Biblioteca Italiana* t. XCIV (Milan 1839), p. 44. Cp. la préface du mémoire de Kiesewetter, p. VIII.

5) Kiesewetter, mém. cité, p. 7.

Sincères. — Kiesewetter a bien compris [1]) que ce qu'on appelle le tiers de ton n'est nullement, selon les théoriciens exacts, une des parties égales d'un ton coupé en trois. Mais ailleurs [2]) il donne à entendre qu'il semble que leurs devanciers les plus anciens aient pris le tiers de ton à la lettre. Il ne lui vient pas à l'esprit que dans ce cas il aurait fallu dix-huit et non pas dix-sept degrés à l'octave.

Notons aussi que Kosegarten [3]) dit avoir trouvé dans un livre du XVe siècle, celui d'Abdo'l-qādir ben Ghaïni, le même système que dans la dissertation de Villoteau; mais nous verrons que cette indication ne saurait se justifier par les textes.

Citons encore l'excellent Carl Engel, dont l'Angleterre déplore la perte récente. Dans l'introduction de Catalogue des instruments de musique appartenant au musée de South-Kensington [4]), nous lisons cet exposé: Les Persans paraissent avoir adopté à une époque assez ancienne, des intervalles plus menus que le demiton. Quand les Arabes firent la conquête du pays, ses habitants avaient atteint un degré de civilisation supérieur à celui de leurs nouveaux maîtres. Ces derniers trouvèrent en Perse le culte de l'art musical bien plus avancé, et les instruments de musique plus perfectionnés qu'ils ne les connaissaient eux-mêmes. Bientôt ils adoptèrent les instruments persans, et il n'y a nul doute que le système musical décrit par les plus anciens de leurs auteurs dont on ait les écrits sur la théorie de l'art, ne soit basé sur un système persan plus antique. Dans ces écrits l'octave se partage en dix-sept tiers de ton, intervalle usité en Orient de nos jours encore. Quelques-uns des instruments arabes sont construits de manière qu'ils

1) Page 32.
2) Page 73, note *.
3) *Zeitschrift f. d. K. d. Morg.*, t. V (Bonn 1844), p. 142.
4) 2e éd., Londres 1874, p. 60.

mettent le musicien à même d'exécuter ces intervalles avec toute la précision désirable. Les ligatures du luth et du tanbour, par exemple, se règlent en vue de cette pratique.

§ 2. *Questions à résoudre.*

On conviendra que les assertions qui précèdent, recueillies chez les musicographes les plus accrédités, sont loin d'offrir un aperçu bien clair de la constitution et des origines de la gamme arabe. La vérité est que le sujet n'avait jamais été abordé en son ensemble au double point de vue des études orientales et de celles du musicien. Fétis et Kosegarten, très versés chacun dans sa science à lui, n'ont pas trouvé à qui s'adresser pour suppléer les connaissances d'un autre ordre qui leur manquaient. Le premier surtout est tombé, en parlant de la musique arabe, dans des méprises étonnantes. Les deux amis de Vienne, dont l'un était, comme on sait, un travailleur infatigable mais trop peu soigneux, ont négligé juste ce qu'il y avait de plus précieux, les témoignages du dixième siècle. Il y a encore un mémoire assez utile rédigé par Eli Smith et publié dans le Journal de la Société Orientale d'Amérique [1]); mais comme le digne missionnaire, de son propre aveu, ignorait la musique, il n'a contribué à nos recherches que des matériaux à peine débrutis. Enfin M. Alexandre Christianowitsch [2]), amateur de musique qui n'a pas étudié l'arabe, et le directeur du Conservatoire de Paris de par la Commune de 1871, Salvador Daniel [3]), ne prétendent nous renseigner que sur les restes de tradition musicale conservés dans l'Algérie contemporaine.

---

1) Vol. I. pt. III. Boston 1847, ou page 171 du volume complet publié en 1849.
2) *Esquisse historique de la musique arabe aux temps anciens.* Cologne 1863.
3) *La musique arabe. Ses rapports avec la musique grecque et le chant grégorien.* Alger 1863. Je dois la connaissance de cet opuscule assez rare à feu M. Dozy.

Dès lors il valait la peine d'examiner de nouveau les textes pour savoir,

1° quels étaient les rapports véritables entre la théorie de musique des savants arabes et la pratique des artistes, depuis l'époque la plus reculée qu'il nous est permis de connaître;

2° quels sont les faits avérés sur lesquels s'appuient les assertions de nos musicologues au sujet de la gamme des dix-sept ou dix-huit tiers de ton;

3° à quels inventeurs, soit Persans, soit Arabes d'avant l'islamisme, soit enfin théoriciens dont nous avons les travaux, il faudrait attribuer l'initiative de cette gamme sans exemple dans le reste du monde musical.

La première de ces questions regarde la distinction à faire entre l'histoire de l'art vivant et national, et celle de la science, qui n'abandonne que trop facilement l'interprétation de l'actuel pour le raisonnement sur des idées générales. Il est certain que toutes les deux ont leur intérêt, mais c'est sous des rapports entièrement dissemblables. Pour une assemblée comme celle à qui j'ai eu l'honneur de soumettre cette étude, le plus important était de déterminer si c'est bien vrai que les musiciens arabes, soit par prédilection nationale soit par l'influence des Persans, aient su résister de tout temps aux séductions de la gamme selon nous à peu près naturelle, préconisée par un de leurs érudits les plus distingués, pour en maintenir une autre, qui nous paraît plus difficile et tout artificielle.

Quant à l'octave soit de dix-sept ou de dix-huit degrés, il y a dans les témoignages allégués tant d'exemples de valeurs inégales assignées à ses intervalles, qu'il devient tout au moins difficile de trouver les passages où la gamme uniforme dont on parle se présenterait dans toute sa pureté.

Enfin, pour obtenir dans la mesure de nos données la solution de tous les problèmes qui se rattachent à notre

sujet, on ne saurait se dispenser d'examiner toutes les gammes dont nous possédons la description, une à une selon l'ordre des dates. Par une suite de recherches de ce genre, commencée il y a quelque temps pour aider un artiste de mes amis, mais prolongée au-delà de notre attente, je suis enfin parvenu à comprendre les faits autrement qu'on ne pensait en avoir le droit, et à arrêter, à ce que je crois, les traits principaux d'une histoire authentique de la gamme arabe.

§ 3. *Données et plan de recherches.*

Je ne saurais prétendre d'avoir disposé de tous les renseignements qu'on pourrait désirer. D'abord il nous manque, entre autres, un des deux ouvrages qu'al-Farabi avait écrits sur la musique, celui où il faisait la critique des auteurs qui l'avaient précédé [1]), comme al-Khalil, al-Kindi, Qosta ben Louqa, Thabit ben Qorrah. Ensuite, pour les témoins plus récents, je n'ai pu consulter, faute de loisir et d'études persanes, que les travaux de Kiesewetter, de Villoteau et d'Eli. Smith, et les tableaux en termes techniques arabes que contiennent deux manuscrits persans de notre dépôt de Leyde, écrits de la même main et reliés ensemble, le livre d'Abdo'l-qādir et le *Kanzo't-tohaf* anonyme. Pour être plus complet il eût été désirable d'interroger le traité de musique des Frères Sincères; cependant j'ai pu tirer quelques notices du vocabulaire d'al-Khowarazmi leur contemporain [2]).

L'ouvrage d'Abou-Naçr Mohammed ben Mohammed *al-Fārābi*, intitulé *Kitābo'l-mousiqi*, a été étudié dans le ms. de

1) Comme l'observe Kosegarten dans le *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. V p. 150, 159, ce pourrait bien être le *Madjālo'l-mousiqi* (ou Champclos de la musique) qui se trouvait sous son nom dans la bibliothèque du sultan Abdo'l-hamid à Constautinople (*Toderini*, *Litt. Turque* t. I p. 248 de la trad. allem.). Je signale cette notice aux savants compétents.

2) Exemplaire de Leyde, de 556 de l'hégire, ou 1160 de notre ère.

Leyde, comme je l'ai déjà dit, par J. G. L. Kosegarten, qui en donne des extraits fort intéressants dans son édition commencée du Livre des Chants. Mais comme ce savant n'y a pas pris tout ce qu'il nous faut, et n'était pas en mesure de vérifier et d'interpréter les chiffres contenus dans le texte, j'ai recouru de nouveau à notre manuscrit-même. On trouvera dans l'appendice de cette étude les extraits et les traductions que j'en ai faits et que M. de Goeje a bien voulu se donner la peine de corriger. De plus, par son entremise et celle de MM. Guidi et Ascoli, un jeune orientaliste, M. Villa, a eu l'obligeance de vérifier sur l'exemplaire de Milan quelques passages de leçon douteuse; et peu de temps après, Don Francisco Codera s'est chargé lui-même du soin d'examiner à mon intention le plus précieux des trois, celui de Madrid [1]). Par les bons offices de ces savants mes extraits ont acquis un prix dont je leur reste entièrement redevable.

Après cela, pour tirer de ces textes les renseignements dont nous avons besoin, il fallait comme une seconde traduction en langage moderne du métier. La variété possible des sons musicaux est infinie comme le nombre des points dans une ligne géométrique; ainsi les signes conventionnels inventés pour en exprimer une série quelconque, ne sauraient servir pour des sons intermédiaires que d'autres ont pu choi-

---

1) Le ms. de Leyde date de l'an 943 de l'hégire; c'est la copie d'un exemplaire de 482. Celui de Milan est de 748; celui de Madrid doit être écrit, suivant une communication bienveillante que je tiens de M. Hartwig Derenbourg, avant 533 ou 535. C'était, à l'Escurial, le numéro 911 (906 de Casiri I p. 347); aujourd'hui, à la Bibliothèque Nationale de Madrid, il est coté Gg 86. Cet admirable manuscrit in-4, de trois cents feuillets environ, 22 lignes d'écriture magrébine d'Espagne à la page, porte au fol. I recto la notice qui suit: هذا الكتاب بخطّ الوزير ابى الحسن بن ابى كامل نزيل قرطبة ..... للحكيم ابى بكر بن الصائغ المعروف بابن باجّة (sic) السرقسطى الفيلسوف. Ainsi c'est une copie faite pour le célèbre Avempace (cp. Dozy, *Hist. des Musulm. en Esp.* IV. p. 263), mort en 533 ou 535, ou 1138 de notre ère.

sir pour leur série à eux. Pour être exact il faut une détermination quantitative de l'intervalle qui sépare deux sons donnés. Heureusement nous en avons une mesure dans la proportion de deux longueurs de la même corde qui produisent les sons dont il s'agit, et nos auteurs d'Orient, à l'instar des Grecs, nous fournissent par ce moyen des notions plus exactes que celles qu'on obtiendrait à l'audition même de la vieille musique arabe. Outre la pratique ordinaire des musiciens du temps, nous rencontrons dans leurs écrits des projets de perfectionnement assez raisonnables. Parmi les faits qu'ils rapportent on réussit à démêler les restes de traditions séculaires, les expédients naïfs d'exécutants peu érudits, et l'influence des adeptes de la science hellénique [1]). On y voit comment, sur le manche des instruments à cordes dérivés de l'antique *néfer* égyptien, on avait commencé par chercher les intervalles usités dans le chant; après quoi on imagina de s'assurer des endroits choisis en y attachant des ligatures. De là il n'y avait qu'un pas aux formules de mesurage introduites pour éviter la peine de chercher ces endroits par l'ouïe; c'étaient d'abord des recettes empiriques, remplacées depuis par d'autres fondées sur la science des Grecs. C'est pourquoi, dans les enseignements d'al-Farabi,

---

1) Ce sont les disciples de ces *ostoukhousiyya* mentionnés par Ali d'Ispahan, contemporain d'al-Farabi, avec les *Roum* et les *barbatiyya*, ou les Grecs et les joueurs de barbiton, qu'Ibn Mosadjjidj le Meccain était allé consulter en Syrie (voyez Kosegarten, *Liber Cantil.*, p. 9). On a cru qu'il s'agit, dans ce passage sur le plus ancien compositeur de musique, des disciples d'Aristoxène (أرسطوخسنوسيّة au lieu de أسطوخوسيّة, Koseg. ib. p. 34). Comme il ne se trouve dans les doctrines arabes des premières époques aucune trace de celle de ce partisan des demitons uniformes, je crois plutôt qu'il n'est pas besoin de changer la leçon, et qu'il faut entendre ceux qui s'occupaient de στοιχείωσις, ou d'instruction dans les éléments de la théorie musicale. Il est vrai qu'al-Farabi rend le mot στοιχεῖα par أستقسات ou أسطقسات, mais ce n'est pas lui qui parle dans ce passage. Avant lui, al-Kindi et Qosta ben Louqa avaient déjà exposé la doctrine grecque (voy. de Hammer dans la préface du mémoire de Kiesewetter, p. X).

nous pouvons faire la part des coutumes établies et celle des théories qu'on s'attendrait, d'après Fétis, à voir remplir toutes ses pages. Seulement il faut recueillir les détails qu'il donne sur chaque instrument et en tirer la description précise des séries de sons qu'ils représentent. Je dois à M. Alexander J. Ellis, de la Société Royale de Londres, quelques indications spéciales sur la méthode de calcul acoustique propre à faire cette description aussi claire que possible pour qui connaît les éléments de l'art musical.

Les résultats de l'examen d'al-Farabi nous fournissent la clef pour comprendre les constructions de la gamme indiquées par *Çafio'd-din* d'Oroumia (XIIIe siècle), par *Mahmoud de Chirāz* (un peu plus récent), par *Abdo'l-qādir ben Ghaïni* (XVe siècle), et par des docteurs plus modernes encore, étudiés par Villoteau et par Eli Smith, mais dont les noms et les dates ne sont pas tous connus. Ainsi nous arrivons jusqu'aux rapports de Villoteau sur la musique qu'il a connue en Égypte, et nous nous trouvons enfin en état de juger des raisons qu'il a pour sa théorie de la gamme arabe, mais surtout d'ébaucher l'histoire véritable de cette gamme, méconnue, selon moi, jusqu'à ce jour. Des heures employées à ce travail il me reste la satisfaction d'avoir enfin tiré l'histoire en question des brouillards de l'on-dit et de l'à-peu-près. À d'autres maintenant de vérifier et de compléter cette esquisse par les traités manuscrits d'Oxford et de tels autres dépôts, et de découvrir si par hasard il ne se serait conservé quelque-part des documents inconnus de l'époque la plus intéressante, celle dont al-Farabi ne donne, pour ainsi dire, que le résumé.

§ 4. *Notions de tonométrie.*

Pour me faire comprendre de ceux de nos lecteurs qui ne se seraient pas encore occupés de la musique au point de

vue théorique, il ne paraîtra pas superflu de donner les quelques explications qui suivent.

On sait que la perception d'un son musical est produite par des vibrations régulières de l'air, communiquées à l'organe de l'ouïe. C'est dire que dans chaque répétition de la durée de temps qu'on adopte comme unité, il y a le même nombre de vibrations. A mesure que ce nombre est plus petit, le son devient plus grave; des vibrations plus pressées rendent le son plus aigu.

Tendons sur une caisse sonore quelconque une corde de texture uniforme, et faisons-la vibrer en pinçant ou en raclant de l'archet; alors le mouvement produit sera transmis à l'air, et on entendra un son que nous appellerons la *tonique*. Mettons en vibration la moitié de cette corde sans rien changer au degré de tension; maintenant le nombre des vibrations se trouvera doublé et nous entendrons ce qu'on appelle l'*octave* de la tonique. De même le tiers de la corde donnera des vibrations trois fois plus rapides; pour le quart, le chiffre s'en multipliera par quatre; enfin, dans des conditions identiques, le nombre des vibrations est à proportion inverse de la longueur de corde employée.

Or il est évident que le son du quart de la corde serait plus aigu que la tonique, de deux octaves. Mais en faisant sonner les trois quarts de la longueur totale, on obtient la *quarte*, située entre la tonique et l'octave, mais plus près de la première. Un léger calcul montre que le son entre lequel et l'octave il y a la différence d'une quarte se produit par les $\frac{2}{3}$ de la corde entière; c'est la *quinte*. Entre la quarte et la quinte il y a l'intervalle de $\frac{8}{9}$ ou d'un *ton* (pythagorique ou ton majeur).

Voici donc le cadre fixe de la division de l'octave, qu'on rencontre un peu partout:

Ut	$\frac{3}{4}$	Fa	$\frac{8}{9}$	Sol	$\frac{3}{4}$	Ut
$\frac{1}{1}$		$\frac{3}{4}$		$\frac{2}{3}$		$\frac{1}{2}$

La trop grande inégalité de ces intervalles ne saurait contenter le sentiment musical; les différentes manières d'y remédier, ou de remplir d'intervalles plus petits la quarte ou le *tétrachorde*, constituent la principale différence entre les systèmes tonaux connus. Le système *pythagorique* ou *ditonique* prend pour base l'intervalle de la quarte à la quinte, ou le ton de $\frac{8}{9}$. Si nous appelons la tonique Ut, un de ces tons mesuré depuis le commencement de la corde donne le Ré (*seconde*); un autre nous mène au Mi (*tierce*) ditonique ($\frac{8}{9} \times \frac{8}{9} = \frac{64}{81}$ de la corde entière), entre lequel et la quarte il y a l'intervalle dit d'un *limma* ($\frac{243}{256}$). Entre le Sol et l'Ut aigu le même procédé fait naître les sons La et Si (*sixte* et *septime* ditoniques, $\frac{16}{27}$ et $\frac{128}{243}$).

C'était là la division du tétrachorde introduite par les devanciers d'al-Farabi; il n'en a pas moins donné la description de toutes celles dont il avait connaissance.

On remarquera que l'échelle ditonique d'une octave se compose ainsi de deux tétrachordes pareils, *séparés* par l'intervalle d'un ton [1]). Mais si nous répétons cette suite de sons á l'octave supérieure, nous rencontrons aussitôt un tétrachorde Ut-Fa *lié* au tétrachorde précédent Sol-Ut par l'Ut qu'ils ont en commun. Suivant le même principe nous pouvons aussi bien continuer notre premier tétrachorde Ut-Fa par les deux tons Fa-Sol et Sol-La, plus un limma pour compléter le second tétrachorde, ce qui nous fait arriver au Si-bémol (*septime mineure*, $\frac{9}{16}$). Alors l'intervalle de séparation qui compléterait l'octave, se placerait après les deux tétrachordes. Mais si nous préférons n'en pas faire usage, la progression par tétrachordes liés nous mène par degrés à un Mi-bémol ($\frac{32}{27}$), un La-bémol ($\frac{128}{81}$), etc. On peut varier

1) *Intervalle de séparation*, en grec, *diazeuxis* ou *tonos diazeuktikos*. Le *semitonium majus*, dont parle Kosegarten, est tout autre chose, savoir l'*apotome*, ou le ton moins le limma (فصل بعد طنيني الى البقية).

ce procédé de plusieurs manières, changer le point de départ, l'intervalle qu'on prend pour mesure, transporter la gamme entière sur l'un de ses propres degrés pris comme tonique, et par ces moyens obtenir autant de menus intervalles qu'on voudra, surtout si l'on sait que nous ne sommes en aucun cas ramenés à la tonique adoptée ni à ses octaves.

Les modernes, d'accord avec Ptolémée l'astronome, ont modifié l'échelle pythagorique par l'introduction de la cinquième part de la corde, multipliée par quatre pour la faire entrer dans le cadre de l'octave primitive. Le Mi $\frac{4}{5}$ est moins aigu que le Mi ditonique, de $\frac{80}{81}$; la quarte et la quinte de ce son donnent un La $\frac{3}{5}$ et un Si $\frac{8}{15}$. Cette gamme moderne, plus conforme que l'autre à celle que fait entendre un chanteur guidé par le sens seul de l'ouïe, est connue sous le nom de *gamme naturelle*. Les tons n'y sont plus tous de même valeur; il en est deux de $\frac{9}{10}$ (tons mineurs); en revanche le Mi-Fa et le Si-Ut représentent un intervalle plus large que le limma ditonique.

Voici la série de sons qu'on entend par le terme de *gamme diatonique majeure:*

I. Variété *ditonique* ou *pythagorique:*

Ut $\frac{8}{9}$ Ré $\frac{8}{9}$ Mi $\frac{243}{256}$ Fa $\frac{8}{9}$ Sol $\frac{8}{9}$ La $\frac{8}{9}$ Si $\frac{243}{256}$ Ut

$\frac{1}{1}$ $\frac{8}{9}$ $\frac{64}{81}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{16}{27}$ $\frac{128}{243}$ $\frac{1}{2}$

II. Variété *naturelle:*

Ut $\frac{8}{9}$ Ré $\frac{9}{10}$ Mi $\frac{15}{16}$ Fa $\frac{8}{9}$ Sol $\frac{9}{10}$ La $\frac{8}{9}$ Si $\frac{15}{16}$ Ut

$\frac{1}{1}$ $\frac{8}{9}$ $\frac{4}{5}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{3}{5}$ $\frac{8}{15}$ $\frac{1}{2}$

L'inégalité des intervalles diatoniques, jointe au besoin de changer parfois de tonique, donne lieu à partager les tons entiers de la gamme en deux. Le limma pythagorique est un intervalle plus petit que la moitié d'un ton; cependant on n'a aucune raison pour exiger une égalité rigoureuse, et en comptant en arrière sur le principe ditonique à partir du Fa, on atteint un Mi-bémol $\frac{27}{32}$ et un Ré-bémol $\frac{243}{256}$. Notre notation musicale perpétue le souvenir d'une division du ton

plus précise, qui ressemble à celle de l'octave Ut-Fa-Sol-Ut. Le Ré-bémol se trouve à un limma de l'Ut; sa différence d'avec le Ré est d'une apotome, plus grande que la moitié d'un ton. Mettons l'apotome de l'autre côté du ton et nous avons l'Ut-dièse correct:

$$\overbrace{\text{UT limma RÉ}\flat}^{\text{apotome}} \text{ comma UT}\sharp \text{ limma RÉ}$$

$$\text{UT limma RÉ}\flat \text{ comma UT}\sharp \underbrace{\text{ limma RÉ}}_{\text{apotome}}$$

Cette constitution *enharmonique* de l'échelle des sons n'est plus guère de nos jours qu'une affaire d'orthographe étymologique. Les exigences de la musique moderne, qui aime à se prévaloir de l'harmonie des sons simultanés, de prompts changements de tonique, et d'instruments à sons fixes comme l'orgue et le piano, ont amené la pratique à se contenter en somme du partage du ton en deux (ou de l'échelle *chromatique*) et à égaliser tant bien que mal les douze demi-tons contenus dans chaque octave [1]). J'aurais à peine besoin de parler de cette division uniforme toute conventionnelle, si ce n'était pour les deux raisons suivantes:

D'abord elle nous offre un moyen facile d'apprécier les intervalles dont il sera question plus loin, en les comparant avec les nôtres [2]), dont voici la liste assez détaillée pour nous servir:

---

1) D T = 1 : 1,0594 longueurs de corde. C'était déjà la division recommandée par Aristoxène le péripatétique.

2) Pour réduire la fraction qui exprime l'intervalle de deux sons à sa valeur en D T, divisez le dénominateur par le numérateur; prenez le logarithme du quotient et multipliez-le par le nombre constant 39,86314 (c'est-à-dire 12 divisé par le logarithme de 2). C'est la méthode proposée déjà par de Prony, et recommandée de nos jours par M. Alexander Ellis. La musique pratique n'a que faire de distinctions moindres que d'un centième de D T; mais de fait elle se montre en général bien moins scrupuleuse encore.

Ut, tonique	$\frac{1}{1}$	D T	0
Ré-bémol, limma pythagorique	$\frac{2}{2}\frac{4}{5}\frac{3}{6}$	„	0,902
Ré, seconde mineure	$\frac{9}{10}$	„	1,824
id., seconde majeure	$\frac{8}{9}$	„	2,039
Mi-bémol, tierce mineure ditonique . .	$\frac{2}{3}\frac{7}{2}$	„	2,941
id. tierce min. naturelle. . . .	$\frac{5}{6}$	„	3,156
Mi, tierce majeure naturelle	$\frac{4}{5}$	„	3,863
id. tierce maj. ditonique	$\frac{6}{8}\frac{4}{1}$	„	4,078
Fa, quarte	$\frac{3}{4}$	„	4,980
Fa-dièse, triton naturel	$\frac{3}{4}\frac{2}{5}$	„	5,902
id. triton ditonique	$\frac{5}{7}\frac{1}{2}\frac{2}{8}$	„	6,117
Sol, quinte	$\frac{2}{3}$	„	7,020
La-bémol, sixte mineure ditonique . .	$\frac{8}{1}\frac{1}{2}\frac{1}{8}$	„	7,922
id. sixte min. naturelle. . . .	$\frac{5}{8}$	„	8,137
La, sixte majeure naturelle	$\frac{3}{5}$	„	8,844
id. sixte maj. ditonique.	$\frac{1}{2}\frac{6}{7}$	„	9,059
Si-bémol, septime mineure ditonique. .	$\frac{9}{16}$	„	9,961
id. septime min. naturelle . . .	$\frac{5}{9}$	„	10,176
Si, septime majeure naturelle.	$\frac{8}{15}$	„	10,883
id. septime maj. ditonique	$\frac{1}{2}\frac{2}{4}\frac{8}{3}$	„	11,099
Ut, octave	$\frac{1}{2}$	„	12,000

Ensuite on peut regarder notre échelle chromatique uniforme comme un système fixe de plusieurs octaves, dans lequel nous prenons les gammes diatoniques requises pour composer des airs. La gamme normale dite majeure, basée sur un degré quelconque du système, consiste en deux tons suivis d'un demiton, de trois autres tons et d'un second demiton; ainsi, le ton se comptant pour deux D T, la formule de cette gamme peut s'écrire de cette sorte:

2 2 1 2 2 2 1

Mais elle est susceptible de plusieurs modifications. On peut commencer et finir l'octave par un autre degré que la

tonique normale, et déplacer par conséquent les deux demitons tout en conservant leur relation mutuelle, comme 2 1 2 2 2 1 2 ou 1 2 2 2 1 2 2; c'est le principe des vieux *tropes* ou *tons* tant grecs qu'ecclésiastiques. On peut aussi changer la distance entre les deux demitons, comme 2 1 2 2 2 2 1 (gamme mineure ascendante), ou faire des intervalles plus grands qu'un ton, comme 2 1 2 2 1 3 1 (gamme mineure harmonique), ou même en augmenter le nombre, comme 2 2 1 1 1 2 2 1, et constituer par ces moyens des *genres* de l'octave. Tout ceci a ses analogies dans la musique arabe, et nous servira à en expliquer les singularités apparentes.

Quand on regarde nos pianos à sept octaves, on éprouve quelque peine à se représenter que l'imagination musicale des peuples primitifs n'embrasse que l'étendue de la quarte. Cela se démontre pourtant et par les airs populaires qu'on rencontre là où l'influence de l'art savant n'a pas pénétré, et par le soin particulier que la tradition grecque continuée par les Arabes apporte à la division, non de l'octave mais du tétrachorde. L'examen des instruments décrits par al-Farabi nous conduira au même résultat.

Remarquons en passant qu'il se trouve des races dont l'échelle musicale paraît au premier abord reposer sur des principes absolument différents. Ainsi on rencontre non sans surprise des intervalles de $\frac{7}{8}$, de $\frac{6}{7}$, de $\frac{7}{9}$, de $\frac{5}{7}$, de $\frac{63}{64}$; on a même cru constater dans l'archipel indien une division de l'octave en cinq intervalles égaux de D T 2,400. Tant qu'il ne sera pas démontré que ces anomalies se produisent parfois sous la conduite de l'oreille seule, on prendra le parti le plus sûr en soupçonnant l'influence des instruments, qui se prêtent à toute sorte d'expériences, et de cette perversité étrange qui se montre tant chez les tribus sauvages que chez les peuples rassasiés des bienfaits de la civilisation, et qui les porte à rechercher en même temps les distinctions raffi-

nées et la régularité factice [1]). Nous reconnaîtrons une invention de ce genre dans la gamme de Babylonie (§ 15).

§ 5. *Instruments d'al-Farabi.*

Venons à-présent aux instruments décrits par al-Farabi.

Quant au *ma'āzif* et au *djank* ou *çandj*, que je crois appartenir aux types de la harpe et du tympanon ou qanoun [2]), ils étaient montés d'une corde spéciale pour chaque son, de sorte qu'il fallait trouver les intervalles d'oreille, et qu'il n'était aucunement question de les mesurer. Cependant nous avons la liste des sons de ces appareils comparés à ceux du luth; c'est notre gamme diatonique de deux octaves et au-delà.

La seul moyen d'avoir des données précises, est de consulter les descriptions des instruments à manche. Au dixième siècle on en avait deux types, l'un appelé *tanbour*, au col droit et prolongé, qui avait conservé à peu près les proportions connues par les monuments antiques d'Égypte et d'Assyrie [3]); l'autre plus moderne, que les Arabes avaient reçu

---

1) Ce qu'il y a à craindre des instruments arrangés sans consulter le sentiment naturel bien développé des intervalles, nous pouvons en juger par un exemple très instructif rapporté par Fétis (*Hist. génér. de la musique*, t. II. p. 27), „un fait," dit-il, „auquel on ne pourrait ajouter foi, s'il n'était attesté par la personne qu'il „concerne. Le célèbre organiste M. Lemmens, né dans un village de la Campine, y „faisait, dans sa première jeunesse, ses études musicales sur un clavecin, depuis long-„temps horriblement discord, aucun accordeur ne se trouvant dans le pays. Par une „circonstance heureuse, il arriva qu'un facteur d'orgues fut appelé pour faire des ré-„parations à celui de l'abbaye d'Everbode, située près de ce village: le hasard le „conduisit chez le père du jeune musicien, et lui fournit l'occasion d'entendre celui-ci „jouer de son misérable instrument. Choqué de la multitude d'intonations fausses „qui frappaient son oreille, le facteur prit immédiatement la résolution d'accorder le „clavecin; mais, quand il eut fini cette opération, M. Lemmens en éprouva les sen-„sations les plus désagréables: il ne retrouva qu'après un certain temps le sentiment „des rapports justes des sons, égaré par la longue habitude de rapports différents."

2) Voyez les figures 49, 50, 52, du catalogue de South Kensington dressé par Carl Engel, et le livre de E. W. Lane sur les Égyptiens modernes.

3) On connaît le *néfer* représenté tant de fois sur les parois des tombeaux égyptiens, et figurant même parmi les hiéroglyphes; on l'a appelé à tort de nom de théorbe, qui appartient à un luth d'Europe à deux chevillers. Sur les monuments d'As-

des Persans, et qu'ils désignaient dans leur propre langue d'un nom qui lui est resté, *al-'oud*, ou le bois, notre *luth*. Ce dernier se distinguait du tanbour par un corps (donte ou caisse sonore) très ample, un tire-cordes comme celui de notre guitare au lieu d'un chevalet, un col assez court et un cheviller tourné en arrière, formant un angle obtus dont la côte servait de sillet (*al-anf* ou *inf*, ou le nez). Tandis que le luth d'Europe et ceux d'Orient figurés par l'auteur du *Kanzo 't-tohaf*, par Villoteau et par Lane, avaient les cordes plus ou moins en parallèle, les textes d'al-Farabi et d'al-Khowarazmi parlent d'un point d'assemblage des cordes situé sur le sillet. On doit conclure qu'il y avait une entaille unique par laquelle toutes ces cordes passaient pour se rendre aux chevilles, bien que cet arrangement dût présenter des difficultés. Le traité des Frères Sincères ne semble parler que de cordes de soie; plus tard on les faisait de boyau.

Les proportions de ces instruments se déterminent à peu près par le placement des ligatures. Sur le luth le petit-doigt descendait jusqu'au quart de la longueur de corde employée; c'est la longueur de manche représentée dans un dessin de notre manuscrit persan de 1580 (fig. 1 de la planche ci-jointe). Sur le tanbour de Khorasan la même doigt allait jusqu'à $\frac{1}{3}$, ce qui répond précisément au point où le *tanbour charqy* moderne figuré par Villoteau commence à s'élargir en poire (fig. 2). Le tanbour de Bagdad, de forme différente, et dont l'échelle offre un caractère particulier, avait des ligatures tantôt en deçà tantôt au delà du quart de la corde; mais on pouvait préférer une échelle restreinte sur chaque corde pour ne pas avoir à déplacer la main, bien que le manche fût beaucoup plus long que le corps de l'instrument, comme il

---

syrie et de Babylonie, ce type est beaucoup plus rare que celui de la harpe ou du tympanon. Je n'en connais d'exemple que la figure reproduite par Fétis (*Hist. gén.* citée, t. I. p. 342) et Engel (Catalogue p. 25); aussi crois-je que c'était à l'origine une importation des bords du Nil.

l'était dans le type antique, et rien n'empêche d'y chercher quelque chose de semblable au tanbour turc de Villoteau (fig. 3).

Al-Khowarazmi nous apprend que le luth se touchait ou par un plectrum (*midsrāb*) ou, comme en Europe, des doigts de la main droite (ce qui s'appelait *djass* ou *djasso 'l-'irq*). D'archet point de mention chez lui ni chez notre philosophe; cet appareil, figuré dans le *Kanzo 't-tohaf* (fig. 4) et appelé *kamān* selon ce traité (d'où le nom du *kemandjeh* [1]) de Villoteau et de Lane), pourrait bien n'avoir pas existé en Orient au dixième siècle, du moins chez les musiciens en renom. Il est vrai que le nom du *rabāb*, le premier des instruments que nous allons examiner, est donné par les modernes à un instrument à archet, mais cela ne prouve rien pour le siècle classique d'al-Farabi [2]). Par malheur dans notre manuscrit persan, bien que beaucoup plus récent, la place du rabab est restée en blanc.

Quelques dessins de flûtes [3]), plus ou moins rudes, que contiennent nos manuscrits, font penser qu'on en avait munis d'une anche en guise de hautbois, quoique plus simples que celles qui figurent dans l'atlas de la *Description d'Égypte*; ce seraient le *mizmār* et le *diāni* ou *do-naï* d'al-Farabi; et d'autres (le *sour-naï* d'al-Farabi et le *naï-chah* [4]) du *Kanzo 't-tohaf*) construites en sifflet comme le *naï* de Lane.

---

1) Instrument à peu près identique avec le غشك (lisez غچك ou غژك) du Persan, que nous figurons ici.

2) L'archiprêtre de Hita, poète espagnol d'environ 1350, connaît la *vihuela de arco*, qu'il distingue de la *vihuela de peñola*, mais le nom de *vihuela* est resté en Espagne à la guitare, tandis que dans le reste de l'Europe, moins exposé à l'influence arabe, ce nom roman de *viole* (*vitula* selon Diez, ce qui en rappellerait la forme de veau à l'étal du boucher) ne désignait que des instruments à archet. Serait-ce l'influence arabe qui aurait fait la fortune du pizzicato en Espagne, et celle des Occidentaux qui aurait introduit en Orient l'archet, qu'ils possédaient dès le IXe siècle?

3) Voyez les facsimile de l'appendice de ce mémoire.

4) نيشك au lieu de ييشك, leçon du manuscrit.

§ 6. *Les sons du rabāb.*

Sur le *rabab*, que l'Europe du moyen-âge allait adopter sous le nom de *rebec*, le musicien ne trouvait qu'une ou deux cordes, souvent doublées pour donner quelque force au son trop mince de l'instrument. Comme nos violonistes, il se servait de quatre doigts de la main gauche pour raccourcir les cordes et y produire la gamme voulue. Nous apprenons que la coutume était d'appliquer ces doigts sur les $\frac{8}{9}$, $\frac{5}{6}$, $\frac{64}{81}$ et $\frac{32}{45}$ de la distance du sillet au chevalet; c'est-à-dire, si la corde était en *ut*, sur le *ré*, le *mi-bémol* naturel, le *mi* ditonique et le *fa-dièse* de la gamme naturelle (la tierce majeure de *ré*).

L'accord ordinaire étant de mettre l'une des cordes à la tierce mineure de l'autre, la même division appliquée à la corde la plus faible donnerait en sus un *fa* aigu $= \frac{20}{27}$, un *sol-bémol* aigu $\frac{25}{36}$, un *sol* un peu aigu $\frac{160}{243}$ et un *la* ditonique $\frac{16}{27}$.

Un autre accord, qui se fondait sur la tierce majeure, remplacerait cette seconde série de sons par un *fa-dièse* ditonique $\frac{512}{729}$, un *sol* $\frac{160}{243}$, un *sol-dièse* $(\frac{64}{81} \times \frac{64}{81})$ et un *si-bémol* $(\frac{32}{45} \times \frac{64}{81})$, tous plus ou moins aigus.

Le troisième accord, qui élevait l'une des cordes jusqu'au triton de l'autre, donnerait pour la seconde série un *sol-dièse* aigu $\frac{256}{405}$, un *la* ditonique $\frac{16}{27}$, un *si-bémol* comme tantôt, et un *si-dièse* à peine différent de l'*ut* octave.

Hâtons-nous d'ajouter que ces fractions n'existaient que pour les savants, et que le joueur de rabab devait se fier à son oreille pour toucher juste. Même n'est-il pas sûr que les divisions des deux cordes fussent rigoureusement identiques. Nous pouvons seulement affirmer d'une manière générale qu'il y avait chez les musiciens dont nous parlons une tendance à rendre les intervalles qu'ils employaient un peu aigus, comme cela se rencontre chez leurs confrères d'Europe, et que ces

intervalles ne comprenaient que des tons et des demitons plus ou moins justes:

1er *accord:* ut, ré, mi ♭, mi, fa, sol ♭, sol, la.
2me *accord:* ut, ré, mi ♭, mi, fa ♯, sol, sol ♯, si ♭.
3me *accord:* ut, ré, mi ♭, mi, fa ♯, sol ♯, la, si ♭, ut.

On s'étonnera de ne pas trouver sur le rabab d'une seule corde la quarte du son de la corde libre. Nous verrons plus tard qu'il existait un tanbour sur lequel cet intervalle manquait de même; cependant le système tonal en était tout autre que celui que nous trouvons sur le rabab, et puis encore il sera bien permis de douter un peu du *fa-dièse* du rabab monochorde. En effet, ce que notre auteur connaît le mieux, c'est évidemment celui à deux cordes accordées en tierce mineure, et sur celui-ci la division $\frac{3}{4}\frac{3}{5}$ offrait l'avantage de produire un *la* sur la corde aiguë, tandis que cette même corde rendait un *fa* pour remplacer celui qu'on ne toucherait pas sur la corde grave. Quoiqu'il en soit, les trois accords en usage contenaient des tétrachordes bien arrêtés: *ut-fa*, *ré-sol*, *mi-la*, *mi* ♭-*la* ♭, et le musicien était libre de les jouer aussi juste qu'il pouvait le désirer.

La lecture du texte d'al-Farabi traitant du rabab suffirait pour faire reconnaître que cet auteur distingue parfaitement entre la pratique musicale en vogue, et certaines idées de réforme dont il prend l'initiative en sa double qualité de luthiste habile et de grand savant. Il voudrait ajouter sur la corde grave un *fa* et un *sol*, ce qui donnerait sur l'autre corde, en adoptant l'accord en tierce mineure, un *la* ♭ et un *si* ♭; par l'accord en tierce majeure, un *la* et un *si*; et dans le cas de l'accord en triton, un *si* et un *ut-dièse*. Encore est-il qu'aucun de ces accords ne le satisfait sous le rapport de la pureté des intervalles; c'est pourquoi il préférerait accorder en quarte, pour obtenir des deux cordes ensemble la gamme chromatique à peu près complète:

$\frac{1}{1}$ $\frac{8}{9}$ $\frac{5}{6}$ $\frac{64}{81}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{32}{45}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{5}{8}$ $\frac{16}{27}$ $\frac{8}{15}$

ut ré mi♭ mi fa fa♯ sol la♭ la si —

ou, en ajoutant sur la corde aiguë la quarte et la quinte qu'il proposait tantôt, le *si♭* et l'*ut* octave en sus. Mais comme il ne paraît pas qu'on ait suivi ses conseils à cet égard, nous n'en tirons que l'avantage de connaître sa méthode d'étudier les instruments.

§ 7. *Le luth: ligatures primitives.*

A l'exception du rabab, tous les instruments à manche décrits par al-Farabi avaient les divisions ou cases marquées sur la touche par des ligatures, désignées par le nom persan de *distān* [1]) et faisant l'office de ce qu'on appelle de nos jours les *tons* de la guitare. Ces tons modernes, scellés dans la touche, doivent être placés une fois pour toutes par le facteur; les ligatures, bouts de corde attachés autour du col, dont on retrouve la tradition jusque sur nos basses de viole du dernier siècle, se déplaçaient à volonté. C'est pourquoi chaque exécutant était obligé d'en connaître les places précises.

Comme l'usage du luth chez les Persans etait bien plus ancien que celui des méthodes grecques, on voudrait savoir la formule qui avait cours avant qu'on eût adopté pour cet instrument la gamme ditonique ou de Pythagore. A notre grand regret al-Farabi n'en dit rien; mais il nous fournit les moyens de former à ce sujet une conjecture fort probable.

De ce qu'il dit de la position de la ligature dite *wostā* persane, ainsi que de plusieurs autres passages, il résulte que les artistes qui se contentaient de procédés empiriques croyaient obtenir, en partageant en sections égales une longueur de corde peu considérable relativement à la corde entière, des

---

1) Prononciation indiquée par al-Khowarazmi.

intervalles d'une égalité suffisante pour la pratique. Tant qu'on restait assez près du sillet, ce procédé offrait peu de danger. Or nous apprenons au chapitre consacré au tanbour de Bagdad, que les joueurs de cet instrument avaient commencé aux temps de l'ignorance, c'est-à-dire avant la venue du prophète musulman, par établir des divisions de corde des valeurs $\frac{39}{40}$, $\frac{38}{40}$, $\frac{37}{40}$, $\frac{36}{40}$, $\frac{35}{40}$, pour atteindre à $\frac{7}{8}$, fraction caractéristique pour l'instrument en question. Quand nous considérons que le luth appartient à la même famille, que les artistes persans avaient conservé pour l'une de ses ligatures un procédé de même nature, et que l'intervalle le plus constant sur le luth est celui de la quarte ($\frac{3}{4}$), il y a lieu d'essayer ici une division analogue, et d'examiner les intervalles qu'elle ferait naître. En effet on obtient par ce moyen la série suivante:

	$\frac{1}{1}$	$\frac{1\,9}{2\,0}$	$\frac{1\,8}{2\,0}$	$\frac{1\,7}{2\,0}$	$\frac{1\,6}{2\,0}$	$\frac{1\,5}{2\,0}$
ou	$\frac{1}{1}$	$\frac{1\,9}{2\,0}$	$\frac{9}{1\,0}$	$\frac{1\,7}{2\,0}$	$\frac{4}{5}$	$\frac{3}{4}$
	ut		*ré*		*mi*	*fa*

C'est l'*ut-ré-mi-fa* de Salinas, du père Mersenne, de Descartes. $\frac{1\,9}{2\,0}$ c'est un *ré-bémol* (D T 0,888), et $\frac{1\,7}{2\,0}$ un *mi-bémol* (D T 2,814), que nous retrouverons sur le luth d'al-Farabi à fort peu de distance de ce que nous supposons ici avoir été leurs places primitives.

Il sera difficile de se figurer une distribution de ligatures qui s'accorde mieux, tant avec les habitudes connues des instrumentistes orientaux qu'avec la constitution avérée de la gamme de luth que nous allons examiner.

§ 8. *Disposition du luth au dixième siècle.*

Du temps d'al-Farabi l'application du principe ditonique à l'instrument en faveur était déjà un fait accompli. Les autres témoins que nous avons pour la musique de l'époque n'en connaissent pas d'autre. Comme les doigts qui servaient à rac-

courcir les cordes, les ligatures ordinaires étaient au nombre de quatre, nommées d'après ces doigts: la *sabbāba* (index), la *wostā* (doigt du milieu), la *bincir* (annulaire) et la *khincir* (petit-doigt). Avec le *motlaq* (la corde libre, ou frappée à vide) cela faisait sur chaque corde cinq sons, mesurés de cette manière:

motlaq	*sabbāba*	*wostā*	*bincir*	*khincir*
$\frac{1}{1}$	$\frac{8}{9}$	(voyez plus bas)	$\frac{64}{81}$	$\frac{3}{4}$
ut	*ré*		*mi*	*fa*

Des auteurs du même siècle nous apprennent [1]) que tous les airs chantés se divisaient en deux genres: airs à *wostā* et airs à *bincir*; c'est dire qu'ils contenaient soit la tierce mineure soit la tierce majeure, un peu comme les nôtres.

Pour obtenir cette *wostā* selon le principe ditonique, on prit en premier lieu le son plus grave d'un ton que celui de *khincir*, soit $\frac{27}{32}$; entre lequel et notre *mi-bémol* hypothétique de l'âge païen, $\frac{17}{20}$, il n'y a que $\frac{135}{136}$ ou D T 0,127 de différence. Comme il fallait encore un équivalent pour le *ré-bémol* que nous avons supposé, on mesurait un autre intervalle d'un ton en partant de cette *wostā*, pour atteindre $\frac{213}{256}$; c'était à $\frac{1215}{1216}$ ou D T 0,014 près le $\frac{19}{20}$ de notre hypothèse. Il ne restait pas de doigt spécial pour toucher cette ligature, qui aura servi principalement pour les agréments; aussi l'appelait-on *superflue* (*zāïd*), et *voisine* (*modjannab*) *de la sabbāba* [2]).

---

1) Livre des Chants, p. 182 de Kosegarten: لما احتيج الى تمييز الاغانى وتصييرها مقسومة على صنفين الوسطى والبنصر "(que si l'on pouvait employer les doigts à volonté), il n'y aurait pas lieu de distinguer les airs et de les "diviser en deux groupes, *wostā* et *bincir*." Al-Khowarazmi, p. 145 du ms. de Leyde: لا يجتمع فى اصل لحن الوسطى والبنصر "dans le fond de l'air (ou le thème) "on ne se sert pas à la fois de la *wostā* et de la *bincir*." Voyez aussi ci-après le chapitre d'al-Farabi sur les flûtes.

2) Les significations de ces deux mots se sont séparées plus tard; voyez au § 9. Le zāïd s'appelle encore *mixte* (*sāqit*); cp. le chapitre du tanbour de Khorasan dans l'appendice.

Il paraît que les artistes persans trouvaient ce mesurage rétrograde trop peu expéditif, et continuaient d'attacher la ligature de *wostā* à mi-chemin entre celles de *ré* et de *mi*, et la *voisine de sabbāba* sur le juste milieu entre le sillet et la *wostā*; ce qui faisait pour l'une $\frac{68}{81}$ et pour l'autre $\frac{149}{162}$. Cette *wostā persane* (de D T 3,029) avait même le mérite de se rapprocher davantage de la tierce mineure naturelle ($\frac{5}{6}$ ou D T 3,156). Le *ré-bémol* était moins recommandable, mais ce n'était qu'un son accessoire.

Le célèbre virtuose Mançour ibn Dja'far, surnommé *Zalzal*, mort un siècle et demi avant al-Farabi [1]), eut le courage de se débarrasser du dualisme traditionnel des tierces mineures et majeures, auquel apparemment il ne voyait pas de raison. Il s'avisa de trancher la différence en plaçant sa *wostā*, véritable tierce neutre, à distances égales du point adopté par les Persans et de la *bincir*, ou à $\frac{22}{27}$ de la corde entière. Sa *voisine de sabbāba* se posait à mi-chemin entre cette *wostā* et le sillet, ou à $\frac{49}{54}$.

Il y avait aussi des personnes qui mettaient leur *ré-bémol* à la moitié de la distance entre le sillet et la *sabbāba*, ou à $\frac{17}{18}$; et il faut que d'autres encore aient eu des procédés spéciaux. Al-Farabi fait mention d'un *ut-dièse* dont la distance au *ré* est d'un *limma*, et d'une *wostā* dite de *Zalzalaïn*, *ré-dièse* formé de la même manière.

Réduisons toutes ces données à l'échelle de demitons uniformes: alors les intervalles représentés sur chaque corde du luth, en comptant toutes les alternatives indiquées, auront, à partir du son de la corde libre, les valeurs exprimées ci-dessous:

Motlaq	soit UT	$\frac{1}{1}$	D T	0,000
Vois. de sabbaba ditonique .	„ RÉ ♭	$\frac{243}{256}$	„	0,902
id. empirique		$\frac{17}{18}$	„	0,993

1) De Hammer-Purgstall, *Literaturgesch. der Araber*, III, p. 764.

Vois. de sabbaba spéciale. .	soit	Ut ♯	$\frac{2}{2}\frac{0}{1}\frac{4}{8}\frac{3}{7}$	D T	1,137
id. à la persane			$\frac{1}{1}\frac{4}{6}\frac{9}{2}$	„	1,449
id. selon Zalzal			$\frac{4}{5}\frac{9}{4}$	„	1,682
Sabbāba.	„	RÉ	$\frac{8}{9}$	„	2,039
Wostā ditonique.	„	Mi ♭	$\frac{2}{3}\frac{7}{2}$	„	2,941
id. persane			$\frac{6}{8}\frac{8}{1}$	„	3,029
id. az-Zalzalaïn	„	Ré ♯	$\frac{1}{1}\frac{6}{9}\frac{3}{6}\frac{8}{8}\frac{4}{3}$	„	3,176
id. de Zalzal, *tierce neutre*. . . .			$\frac{2}{2}\frac{2}{7}$	„	3,546
Bincir	„	MI	$\frac{6}{8}\frac{4}{1}$	„	4,078
Khincir	„	FA	$\frac{3}{4}$	„	4,980

On supposerait à tort qu'il fût question d'employer à la fois toute cette abondance d'intervalles. Comme ligatures indispensables on ne comptait que la *sabbāba*, la *khincir*, et soit la *bincir* soit l'une des *wostā*. De même on ne mettait qu'une seule des *voisines de la sabbāba*, remplacée parfois par la *wostā* ditonique, que la mode abandonnait et qu'on ne considérait désormais que comme *voisine de la wostā* propre.

Il me semble assez probable qu'à l'origine le luth n'avait porté que deux cordes comme le tanbour son aîné, et que c'étaient celles qui ont conservé toujours les vieux noms persans de *bamm* et de *zir* (corde grave et corde d'en-bas, en italien *bordone* et *sottana*, la corde aiguë se trouvant en dessous de l'autre quand on joue de l'instrument). On pourrait même soupçonner que la *zir* n'était pas destinée à continuer le tétrachorde de la *bamm*, mais qu'elle en répétait les sons à l'octave, pour donner plus d'ampleur au son quand on touchait les deux à la fois, comme cela s'est vu en Europe, ou bien pour mieux s'allier aux voix des enfants et des femmes, comme c'était l'intention des Grecs joueurs de *magadis* [1]).

---

1) Pseudo-Aristote, *Problèmes*, sect. XIX n°. 18: *διὰ τί ἡ διὰ πασῶν συμφωνία ᾄδεται μόνη; μαγαδίζουσι γὰρ ταύτην, ἄλλην δ'οὐδεμίαν.* Ib. n°. 39: *τὸ μὲν ἀντίφωνον σύμφωνόν ἐστι διὰ πασῶν· ἐκ παίδων γὰρ νέων καὶ ἀνδρῶν γίγνεται τὸ ἀντίφωνον οἱ διεστῶσι τοῖς τόνοις ὡς νήτη πρὸς ὑπάτην.*

Car les Arabes, quand ils sentirent le besoin d'augmenter le nombre des sons disponibles, ne mirent pas de nouvelles cordes à la suite de la *zir*, comme nous verrons al-Farabi le faire lui-même plus tard, mais ils ne trouvèrent pas mieux que d'insérer deux cordes à la fois entre la *zir* et la *bamm*, et de les appeler en leur propre langue la *mathnā* et la *mithlath*, ou numéros deux et trois. En raidissant notre *zir* hypothétique à raison de trois demitons seulement, on obtenait sur le luth de quatre cordes une suite de tétrachordes [1]) liés comme celle-ci:

BAMM: *ut—fa.*
MITHLATH: *fa—si-bémol.*
MATHNÀ: *si-bémol—mi-bémol.*
ZIR: *mi-bémol—la-bémol.*

C'était à deux tons près le système complet de deux octaves selon la doctrine des Grecs, empruntée à l'étendue normale de la voix humaine. Aussi les connaisseurs pleins de zèle pour cette doctrine ne pouvaient-ils se refuser la satisfaction d'y conformer leur instrument favori. Le plus simple était de descendre plus bas encore sur la *zir* pour la toucher aux $\frac{8}{9}$ et $\frac{16}{17}$, mais alors il fallait déplacer la main gauche, en lâcher le pouce à cause de la façon trop courte du col, et nuire ainsi à la promptitude de l'exécution. On pouvait aussi changer l'accord au contraire de ce qui s'est fait en Europe dès avant le seizième siècle, et agrandir l'intervalle entre une on deux paires de cordes; dans ce cas on dérangeait les habitudes acquises et contraignait les virtuoses à recommencer leurs études. Pour ces raisons al-Farabi aime mieux ajouter une cinquième corde, qu'il appelle tantôt la *cinquième* tout court,

1) Selon les Frères Sincères (Kiesewetter, p. 62) les quatre cordes étaient composées de 64, 48, 36 et 27 fils de soie (épaisseurs décroissantes en proportion constante de 4 à 3).

tantôt *hhādd* ou aiguë. Le dernier de ces noms est resté avec la chose [1]).

Que s'il était encore possible de douter de l'authenticité des faits rapportés par al-Farabi, lequel on s'est plu à traiter de théoricien sans souci de la réalité, nous aurions un autre témoin prêt à confirmer le plus essentiel de ce qu'il avance. Abou-Abdallah Mohammed al-Khowarazmi, surnommé le Scribe, auteur d'un vocabulaire de termes techniques à l'usage de ceux qui copient des livres, ne connaît, vers 974 à 981 de notre ère, la cinquième corde du luth que comme supposition. Il place la *sabbāba*, la *bincir* et la *khincir* absolument comme notre philosophe. Il connaît le *zāïd* et les trois *wostā*, vieille, persane et de Zalzal, desquelles on n'emploie qu'une ou deux au plus. Les places de ces wostā se font à peu près à des distances égales entre la *sabbāba* et la *bincir*, ce qui donnerait D T 2,549 pour la vieille, 3,059 pour la persane et 3,569 pour celle de Zalzal; mais nous savons que la première était tombée en desuétude. Entre la *bincir* et la *khincir* il y a un limma, comme entre la *sabbāba* et la *wostā* persane; bien que chez al-Farabi ces deux intervalles ne soient pas exactement identiques, cela suffit pour la pratique. Les quinze sons du système parfait grec portent chez les deux auteurs les mêmes noms arabes. Enfin leur unanimité sur certains points et leur léger désaccord sur d'autres prouvent que ce sont bien deux témoins indépendants regardant le même état de choses.

Comme un de nos jeunes arabisants se propose de publier le vocabulaire en question, j'ajouterai seulement ce qui se rapporte en particulier à mon sujet d'aujourd'hui, savoir que parfois on jouait de deux luths de concert; alors il fallait les mettre à la même *tabaqa*, c'est-à-dire au même degré, ou à l'unisson.

2) Voyez encore les Voyages de Chardin, Amsterdam 1735, t. III, pl. XXVI fig. C et page 158.

Pour terminer ce paragraphe, je donnerai la liste détaillée des sons connus employés d'ordinaire par les luthistes du siècle d'al-Farabi :

Première octave.	*Deuxième octave.*			
BAMM : motlaq	MATHNA : sabbāba	DT	0,000	UT
vieille vois. de sabb.	vieille wostā	„	0,902	
	wostā persane	„	0,989	
vois. de sabb. pers.		„	1,449	
	wostā de Zalzal	„	1,506	
vois. de sabb. de Zalzal		„	1,682	
sabbāba	bincir	„	2.039	RÉ
vieille wostā	khincir motl. de *Zir*	„	2,941	mi♭
wostā persane		„	3,029	
wostā de Zalzal		„	3,546	
	ZIR : vieille v. de sabb.	„	3,842	
bincir		„	4,078	MI
	vois. de sabb. pers.	„	4,389	
	id. de Zalz.	„	4,622	
khincir motl. de *Mithlath*	sabbāba	„	4,980	FA
MITHLATH : vi. v. de sabb.	vieille wostā	„	5,882	fa
	wostā persane	„	5,969	
vois. de sabb. pers.		„	6,429	
	wostā de Zalz.	„	6,486	
vois. de sabb. de Zalz.		„	6,662	
sabbāba	bincir	„	7,018	SOL
vieille wostā	khincir motl. de *Hhādd*	„	7,921	la♭
wostā persane		„	8,009	
wostā de Zalzal		„	8,526	
	HHĀDD : vi. v. de sabb.	„	8,822	
bincir		„	9,058	LA

Première octave:	*Deuxième octave:*		
	vois. de sabb. pers.	DT	9,369
	id. de Zalz.	„	9,602
khincir motl. de *Mathnā*		„	9,960 SI♭
MATHNĀ: vieille v. de sabb.	vieille wostā	„	10,861 si
	wostā pers.	„	10,949
vois. de sabb. pers.		„	11,409
	wostā de Zalz.	„	11,466
vois. de sabb. de Zalz.		„	11,642
sabbāba	bincir	„	12,000 UT

Les deux *voisines de sabbāba* et la *wostā* exceptionnelles omises dans ce tableau ne présentent aucune difficulté pour ceux qu'elles pourraient intéresser.

§ 9. *Perfection du système ditonique.*

Nous trouvons donc que les luthistes arabes disposaient d'une échelle de sons très complète, et que les Persans se contentaient pour la tierce mineure d'un procédé empirique, imité depuis par Zalzal pour réaliser sa tierce neutre. Désormais les professeurs du noble instrument tenaient à cœur d'imiter son illustre exemple, et les *wostā* et les *voisines de sabbāba à la Zalzal* eurent droit de cité au milieu des intervalles plus rationnels.

Cependant les théoriciens pénétrés de l'esprit de la gamme ditonique, qui ne pouvaient ni bannir les intervalles interlopes ni souffrir des exceptions à la construction régulière de l'échelle des sons, devaient trouver moyen pour contraindre, sinon les sons rebelles, du moins quelque chose qui y ressemblait quelque peu d'entrer dans l'arrangement arithmétique basée sur la répétition du ton majeur. Quand on avait déjà compté deux tons en arrière à partir du *fa*, pour s'assurer de la *wostā* et de la

zāïd sans reproche, on n'avait qu'à prendre la quarte de cette dernière et répéter l'opération de tantôt pour obtenir ce qui pouvait pour le besoin de la cause être appelé les sons de Zalzal rationalisés, bien qu'ils fussent aiguisés à raison, l'un de D T 0,122 et l'autre de D T 0,297. Le son de *zāïd* rentrait dans ses droits; la *vieille wostā* rétablie recevait le nom plus familier de sa rivale persane (des *fors*, ou Persans); par *modjannab* ou voisine on entendait désormais la ligature établie entre celles de *zāïd* et de *sabbāba*. Les recettes empiriques étaient mises de côté à tout jamais; c'était le triomphe de la musique savante, mathématique et rationnelle.

Voici donc la série des sons arrêtée par Çafio'ddin [1], par Mahmoud de Chirāz [2], par Abdo'lqādir [3], ou l'échelle consacrée de la seconde moitié de notre moyen-âge [4]:

Première octave.		*Deuxième octave.*			
Bamm:	motlaq	Mathnā:	sabbāba	DT	0.000 UT
	zāïd		fors	„	0,902 ré ♭
	modjannab		zalzal	„	[5]) 1,804 ré *d*
	sabbāba		bincir	„	2,039 RÉ
	fors		khincir	„	2,941 mi ♭
	zalzal	Zir:	zāïd	„	[5]) 3,843 mi *d*
	bincir			„	4,078 MI
			modjannab	„	4,744 fa *d*

1) Kiesewetter, mém. cité, planche 1, fig. 2.

2) Recette de Mahmoud pour établir le tétrachorde (Kiesewetter p. 33): Ligature VIII = $\frac{2}{9}$ de la corde; IV = $\frac{8}{9}$; VII = IV × $\frac{8}{9}$, V = VIII × $\frac{9}{8}$; II = V × $\frac{8}{9}$; VI = II × $\frac{3}{4}$ × $\frac{8}{9}$; III = VI × $\frac{8}{9}$. Il y a dans le texte une lacune facile à combler. I c'est le *motlaq* ou la corde libre.

3) Méthode d'Abdo'lqādir pour diviser l'octave (Kiesewetter p. 32 suiv.): n°. XVIII = $\frac{1}{2}$; XI = $\frac{2}{3}$; VIII = $\frac{3}{4}$; IV = $\frac{8}{9}$. XV = VIII × $\frac{3}{4}$; VII = IV × $\frac{8}{9}$; V = VIII × $\frac{9}{8}$; II = V × $\frac{8}{9}$; XII = II × $\frac{2}{3}$; IX = II × $\frac{3}{4}$; XVI = IX × $\frac{3}{4}$. VI = XVI × $\frac{2}{3}$; III = VI × $\frac{8}{9}$; X = III × $\frac{3}{4}$. XVII = X × $\frac{2}{3}$; VIII = VI × $\frac{3}{4}$; XVI = VII × $\frac{3}{4}$.

4) Nous noterons d'un ♭ la diminution d'une *apotome* (différence du ton au limma, ou limma plus un comma); d'un *d*, celle d'un comma.

5) Puisque la tierce majeure naturelle $\frac{5}{4}$ répond à un intervalle de D T 3,863, nous comprenons comment M. Helmholtz a pu dire (*Die Lehre von den Tonempfindungen*, 3e éd., p. 565), que chez Abdo'lqādir la tierce majeure naturelle jouit d'une

Première octave:		*Deuxième octave:*		
	khincir	sabbāba	D T	4,980 FA
MITHLATH:	zāïd	fors	„	5,882 sol ♭
	modjannab	zalzal	„	6,784 sol ^{d}
	sabbāba	bincir	„	7,019 SOL
	fors	khincir	„	7,921 la ♭
	zalzal	HHĀDD: zāïd	„	8,823 la ^{d}
	bincir		„	9,058 LA
		modjannab	„	9,724 si ♭^{d}
	khincir	sabbāba	„	9,960 SI ♭
MATHNA:	zāïd	fors	„	10,862 ut ♭
	modjannab	zalzal	„	11,764 ut ^{d}
	sabbāba	bincir	„	12,000 UT

On voit que tous ces intervalles sont d'un limma ou d'un comma (D T 0,902 on 0,235), ce qui fait que nous pouvons figurer l'échelle ditonique perfectionnée aussi bien de cette manière:

Tétrachorde: L L C L L C L

Première octave: L L C L L C L | L L C L L C L | L L C

Deuxième octave: L L C L | L L C L L C L | L L C L L C

Chacune de ces octaves contient dix-sept degrés, et le ton se partage en trois intervalles, mais ce ne sont nullement des tiers de ton.

Nous verrons tout de suite que l'échelle que je viens de décrire a pour analogue, non pas notre gamme diatonique, dont tous les sons peuvent servir dans une même mélodie, mais notre système chromatique fixe, dans lequel on prend les gammes, modes ou genres dont on a besoin. Avant de le démontrer, puisque nous en sommes à parler du luth arabe, je dois dire que les modernes ont changé l'accord de

---

certaine préférence. Le fait est que la *wosṭā* de Zalzal rationalisée qui s'en approche de très près, y existe à côté de la tierce pythagorique. L'intervalle D T 1,804 diffère à peine du ton mineur ou *ré-mi* naturel ($\frac{9}{10}$ = D T 1,824).

cet instrument [1]). Sur sept paires de cordes les *motlaq* contiennent la série de sons: *la, si, ut-dièse, ré, mi, fa-dièse, la*, ou l'échelle majeure sans septime de *la*. Les ligatures ont été abandonnées, mais le doigter est toujours celui d'Abdo'lqadir; p. e.

(corde *Doukah*:) *mi* „corde touchée à vide" [*motlaq*]
fa [*zāïd*]
sol ♭ [*modjannab*]
fa ♯ „index" [*sabbāba*]
sol „doigt de milieu" [*fors*]
la ♭ [*zalzal*]
sol ♯ „annulaire" [*bincir*].

Le son de *khincir* n'est pas mentionné, mais on sait qu'il se retrouve comme *motlaq* sur une autre corde.

§ 10. *Les douze modes et les noms des sons.*

Du XIIIe au XVe siècle il semble que l'échelle ditonique pure de dix-sept degrés à l'octave, et de deux octaves en tout, était reçue par tous les musiciens théoriques du monde musulman. Pour échapper à la terminologie trop prolixe empruntée aux cordes et aux ligatures du luth, ils avaient imaginé de numéroter les trente-cinq sons dont ils disposaient en tout [2]), puisque la différence entre les deux octaves ne permettait pas de se borner à une série de dix-sept signes. Or les mêmes numéros se retrouvent sur les diagrammes qu'Abdo'lqādir et son compagnon anonyme de Leyde donnent de la touche du luth avec ses ligatures. Par conséquent il n'y a pas moyen de se tromper sur le sens de leurs recettes pour composer les douze *maqāmāt*, modes ou gammes mélodiques,

1) Villoteau, t. XIII du recueil cité, pp. 238, 240, 244 suiv.

2) C'est à tort que Villoteau (ou peut-être Herbin), l. c. p. 40, attribue l'invention de cette manière de noter à Démétrius de Cantemir, né en 1673. Du reste al-Farabi avait déjà employé des lettres pour les quinze sons du système parfait grec.

qu'ils donnent tant en chiffres qu'en noms de sons du luth.

On ne peut pas dire que ces *maqāmāt* forment un système comme les tropes grecs ou les tons d'église; évidemment ces variantes de gamme diatonique se sont produites une à une par le goût ou le caprice des artistes renommés, et quelques airs applaudis de leurs protecteurs en ont assuré le succès[1]).

Les auteurs du XIIIe jusqu' XVe siècle, ainsi que les anonymes consultés pour Villoteau, s'accordent à nous en offrir la liste suivante; il y a dans leurs détails de légères différences, mais elles sont assez insignifiantes pour nous faire penser à des erreurs de copiste ou des licences d'exécutant.

La première *maqāma* c'est *'ochāq*, décrite par notre manuscrit persan en ces termes: *sabbāba* de *zir*, *motlaq* de *zir*, *bincir* de *mathnā*, *sabbāba* de *mathnā*, *motlaq* de *mathnā*, *bincir* de *mithlath*, *sabbāba* de *mithlath*, *motlaq* de *mithlath*. Cette description, confirmée en d'autres termes par les documents de Kiesewetter et de Villoteau, donne, en commençant par *ut*, et en remontant l'échelle comme nous en avons la coutume, la formule suivante:

1. 'Ochāq: *ut ré mi fa sol la si ut*[2]), ou les intervalles du septième ton d'église transposé à *fa* comme tonique, ou bien ceux de notre *fa*-majeur en commençant par la dominante ou quinte. Ce commencement est la conséquence inévitable de la progression par tétrachordes liés qui appartient au luth.

L'*ochāq* est comme le type normal de toutes ces *maqāmāt*, dont les autres diffèrent tantôt comme les tropes ou tons des

---

1) Salvador Daniel, aux pp. 29 suiv. de son opuscule, donne un système particulier de huit modes comme usité dans l'Algérie d'aujourd'hui. Ce sont *irāq* (1r ton du plain-chant: ré mi fa sol la si ut ré), *mezmoum* (3e ton: mi etc.), *edzeil* (5e ton: fa etc.), *djorka* (7e ton: sol etc.), *l'sain* (2e ton: la etc.), *saika* (4e ton: si etc.), *méia* (6e ton: ut etc.), *rasd-edzeil* (8e ton; ré etc.). A la page 54 il décrit quatre modes secondaires: *rummel-meia* (7e ton: sol etc., mais avec ré-dièse); *l'sain-sebah* (gamme harmonique de la-mineur); *zeidan* (1r ton: ut etc.) et *asbein* (3e ton: mi etc.), tous deux avec sol-dièse.

2) Cp. Villoteau t. XIII, p. 47, 2e circulation; page 70, 4e *tabaqa*, et Kiesewetter dans l'appendice du mémoire cité.

Grecs et de notre moyen-âge, par le déplacement des deux demitons ensemble, tantôt comme les genres grecs, par des échanges d'intervalles tout en conservant le cadre des deux tétrachordes liés suivis d'un ton, à l'exception des numéros 7 et 8, qui s'écartent davantage de la *maqāma* modèle.

2. Nawā; disons pour abréger que c'est la gamme de *mi-bémol*-majeur en commençant par la sixte [1]).

3. Bousilīk ou Abou-silīk: la gamme de *ré-bémol*-majeur en commençant par la septime [2]).

4. Rāst: pareil à *'ochāq*, excepté que la tierce *la* et la septime *mi* sont diminuées d'un comma pythagorique chacune, ce qui les fait naturelles plutôt que ditoniques [3]).

5. 'Irāq: comme *rāst*, mais avec la seconde et la sixte en sus diminuées d'un comma, ce qui fait à peu près la seconde mineure $\frac{9}{10}$ et la sixte naturelle, et avec une quinte grave comme degré supplémentaire [4]).

6. Içfahān: *rāst* enrichi de la quinte grave [5]).

7. Zirafkend: *ut ré^d mi♭ fa sol^d la♭ la^d si ut*; gamme artificielle composée de fragments de celles de *mi♭* (*mi♭ fa sol^d la♭ ut ré^d mi♭*, tierce et septime naturelles) et d'*ut* (*ut ré^d fa la^d si ut*, seconde mineure et sixte naturelle); variée ailleurs par *la* ditonique ou par *ré* ditonique et *si^d* [6]).

8. Bouzourk: *ut*-majeur aux seconde, tierce et septime diminuées d'un comma, avec une quinte grave supplémentaire [7]).

9. Zenkouleh: ne diffère de *rāst* que par la seconde mineure [8]).

10. Rāhawi: *fa*-mineur en commençant par la quinte, mais

---

1) Vill., p. 49, 14e circ.; p. 77, 4e tab. Deuxième ton d'église.
2) Vill., p. 51, 27e circ.; p. 70, 4e tab. Quatrième ton.
3) Vill., p. 53, 40e circ. (à corriger); p. 81, 4e tab.
4) Vill., p. 58, 69e circ.; p. 101, 4e tab.
5) Vill., p. 54, 44e circ.; p. 98, 4e tab.
6) Vill., p. 57, 59e circ.; p. 104, 4e tab.
7) Vill., p. 58, 70e circ.; p. 108, 4e tab.
8) Vill., p. 54, 42e et 45e circ.; p. 94, 4e tab.

avec la sixte et la septime augmentées chacune d'un limma, et la seconde diminuée d'un comma; ou à peu près notre gamme naturelle ascendante en *fa*-mineur [1]).

11. Hhosaïni: comme *nawā*; seulement la tierce et la septime sont diminuées d'un comma [2]).

12. Hhidjāzi: *si-bémol*-majeur en commençant par la seconde, et avec la tierce, la sixte et la septime diminuées et partant naturelles [3]).

En face de ces gammes historiques il est difficile à concevoir comment Kiesewetter [4]) a pu écrire que les dix-sept degrés de l'échelle complète n'étaient pas traités comme nos dièses ou bémols, mais qu'ils avaient tous la même importance. Au contraire, les dix-sept degrés étaient comme nos douze demi-tons de l'octave, ou mieux encore comme les dix-sept intervalles du système dit enharmonique, qui distingue entre les dièses et les bémols sans diviser les demi-tons *mi-fa* et *si-ut*. Pour composer leurs mélodies les Orientaux y choisissaient comme nous des séries de sept sons à peine différentes de nos gammes diatoniques.

Les noms des *maqâmât* se retrouvent chez un auteur arabe moderne consulté pour Villoteau [5]), mais employés pour les douze demitons de l'octave. D'après Çafio'ddin [6]) les dix-sept degrés qu'il adoptait lui-même, plus l'octave, portaient les noms suivants:

---

1) Vill., p. 58, 65e circ.; p. 91, 4e tab. (à corriger).

2) Vill., p. 84, 4e tab. A la page 56, 53e circ., c'est bousilik à la tonique et la quarte diminuées d'un comma. Premier ton.

3) Vill., p. 56 et 57, et p. 87, 4e tab., ne s'accorde pas entièrement. Quelques-unes des descriptions de M. Helmholtz empruntées à Kiesewetter ne répondent pas tout-à-fait aux données originales.

4) Kiesewetter, mém. cité, p. 34.

5) Vill., p. 26: *rāst*, *'irāq*, *zirafkend*, *içfahān*, *zenkouleh*, *hhidjāz*, *rāhawi*, *hhosaïni*, *'ochāq*, *abousilīk*, *bouzourk*, *nawā*. Ailleurs (ib. p. 34) on applique ces noms à des formules mélodiques. — Les Égyptiens contemporains de l'expédition française avaient des modes analogues, dont quelques-uns portant les mêmes noms que ceux que nous venons de formuler, mais d'une construction différente.

6) Kiesewetter, planche 1 fig. 2. Je corrige les noms comme je le puis d'après des passages recueillis chez Villoteau.

1	UT:	*yegyah* (lisez *yek-kah*).	D T	0,000
2	*ré♭*:	*nerm* (lisez *nim*) *beyati*	„	0,902
3	*ré♯*:	*nerm hissar* (lisez *nim hhoçād*) . .	„	1,804
4	RÉ:	*aachiran* (lisez *'ochirān*).	„	2,039
5	*mi♭*:	*nim 'adjam*	„	2,941
6	*mi♯*:	*'irāq*	„	3,843
7	MI:	*nim māhour*.	„	4,078
8	FA:	*rāst*.	„	4,980
9	*sol♭*:	*zenkouleh*	„	5,882
10	*sol♯*:	*rāhawi*.	„	6,784
11	SOL:	*dougyah* (lisez *dou-kah*)	„	7,020
12	*la♭*:	*nehawent*	„	7,922
13	*la♯*:	*sigyah* (lisez *sih-kah*)	„	8,824
14	LA:	*bousilik*	„	9,059
15	SI♭:	*tchargyah* (lisez *tchar-kah*)	„	9,961
16	*ut♭*:	*zaba*	„	10,863
17	*ut♯*:	*'ozal*	„	11,765
18	UT:	*nawā*[1]).	„	12,000

En persan *dou-kah*, *sih-kah*, *tchar-kah* signifient la deuxième, la troisième et la quatrième place; or si nous prenons le son *rāst* pour tonique, le *sih-kah* ou la tierce majeure se trouve diminuée comme il convient à la *maqāma* appelée *rāst*; quant à la septime diminuée de cette gamme, elle paraît ici sous le nom d'*'irāq*.

Nous manquons de données pour expliquer la liaison qui existait entre certains de ces sons et les modes mélodiques qui portaient les mêmes noms. Mais il est bien remarquable que les noms persans de deuxième, troisième, quatrième place, ou de seconde, tierce, quarte, soient restés au *sol*, au

---

1) Cette liste doit avoir été plus longue, puisque la seconde octave n'était pas absolument semblable à la première. En effet le terme de *nim-māhour* (n°. 7) ne s'explique que quand on sait que l'octave de *rāst* s'appelait *māhour* (cp. le § 11).

la et au *si-bémol*, bien que celui de *yek-kah*, ou première place, fût transféré à l'*ut*.

Rapprochons ce fait d'un autre cité en passant par Villoteau [1]. Une de ses autorités arabes anonymes s'exprime en ces termes: „La base du chant naturel est composée de huit „sons mélodieux qui sortent naturellement du gosier, et dont „le premier est dans un rapport direct avec le dernier; aucun „autre que ceux-là ne peut être produit naturellement par la „voix. On les nomme la circulation (la gamme) propre du „*rāst*. Ils ont été appelés ainsi parce que *rāst*, en persan, signifie *droit*." En effet la tierce et la septime diminuées rapprochent la gamme de *rāst* de la gamme naturelle, tandis que celle d'*'ochāq* est ditonique, et doit à cette propriété le rang de normale qu'on lui a déféré plus tard au détriment du *rāst*. Comparons encore la série complète rapportée par Villoteau [2]: *rāst* ou *yek-kah*, *dou-kah*, *sih-kah*, *tchar-kah*, *pendj-kah*, *chech-kah* ou *hhoçaïni*, *heft-kah*, et remarquons que *hhoçaïni*, dans le système dont nous parlerons au § 11, est l'octave aiguë d'*'ochirān* ou *ré*, sixte de *fa*. Ainsi tout conspire à nous persuader que bien avant Çafio'ddin il y avait une gamme diatonique persane considérée comme normale, commençant par la tonique propre, ayant l'intervalle de séparation au milieu, et les deux tétrachordes construits sur le même plan, à la tierce plus naturelle que le diton. Enfin le mode type, à l'origine de l'étude théorique des *maqāmāt*, était tout simplement notre gamme majeure; c'est elle qu'on entendait par *rāst* ou le mode droit. Avant le XIIIe siècle la tradition s'en perdit sous l'influence de la pratique du luth, qui demandait des tétrachordes liés au bas de l'échelle; alors l'*ut*, qui était auparavant l'octave inférieure de la quinte ou *pendj-kah*, prit la place de tonique et de premier degré, sans qu'on songeât à transporter les autres noms, ou ce qu'il en

1) Villoteau, p. 15. 2) P. 18.

restait, aux *ré*, *mi*, *fa* comme on aurait du faire. De plus le principe ditonique avait à la fin tué chez les luthistes le sentiment naturel de la tierce, que nous avons quelque raison d'attribuer à leurs prédécesseurs (voyez le § 7) comme aux artistes habiles qui savaient distinguer entre *'ochāq*, mode type d'après la doctrine grecque adoptée, et *rāst*, mode type naturel.

§ 11. *Système moderne aux quarts de ton.*

Nous devons au missionnaire américain Eli Smith de Beyrout la connaissance d'un traité de musique composé il y a environ un demi-siècle par Mikhaïl Mechāqa de Damas, mathématicien et musicien, quoique de bien moindre ordre [1]) qu' al-Farabi qui écrivait dans la même ville neuf siècles avant lui. Selon cet auteur moderne l'octave contient sept tons principaux, appelés *yek-kah*, *'ochirān*, *'irāq*, *rāst*, *doukah*, *sihkah*, *tchaharkāh*. Dans la seconde octave ces noms sont remplacés par d'autres que nous verrons tout-à-l'heure. Comme terme final de la série il donne *remel-touti*, octave de *nawā*. Il ajoute que chez quelques-uns des auteurs qu'il a lu la série commençait par *rāst*.

Ainsi nous avons ici toujours le même cadre diatonique de deux séries d'une octave, allant chacune d'une quinte à l'autre. Mais il y a chez Mechāqa quelque chose que nous n'avons pas rencontré jusqu'ici, et qui est absolument analogue à notre système de demi-tons égaux. L'octave entière se partage en vingt-quatre intervalles appelés quarts de ton et qu'on s'efforce de rendre uniformes. Pour les établir, l'auteur suppose une corde de *yek-kah* partagée en 3456 sections, dont la moitié donnera le son de *nawā*. Quand on augmente

---

1) Il ne vaut pas la peine d'essayer de comprendre ses calculs abstrus, qu'un savant spécialiste comme M. Ellis m'assure être ou défectueux ou inintelligibles, du moins dans la traduction anglaise, qui est tout ce que nous en possédons.

les 1728 sections qui constituent ce *nawā*, successivement de 49, 51, 53, 55, etc., on obtient la série des menus degrés dont nous parlons. En voici la liste calculée et réduite.

Première octave:	*Deuxième octave:*	*Différences:*	*Valeurs:*
3456 YEK-KAH	Nawā	D T 0,000	0,000 UT
3361 Qabb nim-hhoçād	Nim-hhoçād	„ 0,482	0,482
3268 Qabb hhoçād	Hhoçād	„ 0,484	0,966
3177 Qabb tek-hhoçād	Tek-hhoçād	„ 0,489	1,455
3088 'OCHIRAN	Hhosaïni	„ 0,492	1,947 RÉ
3001 Qabb nim-'adjam	Nim-'adjam [1])	„ 0,495	2,442
2916 Qabb 'adjam	'Adjam	„ 0,498	2,940
2833 'IRAQ	'Audj	„ 0,500	3,440
2752 Kowecht	Neheft	„ 0,500	3,940 MI
2673 Tek-kowecht	Tek-neheft	„ 0,501	4,441
2596 RĀST	Māhour	„ 0,506	4,947 FA
2521 Nim-zenkelah	Nim-chahnāz	„ 0,506	5,453
2448 Zenkelah	Chahnāz	„ 0,508	5,961
2377 Tek-zenkelah	Tek-chahnāz	„ 0,509	6,470
2308 DOU-KAH	Mohhaïr	„ 0,510	6,980 SOL
2241 Nim-kordi	Nim-zawāli	„ 0,510	7,490
2176 Kordi	Zawāli [2])	„ 0,509	7,999
2113 SIH-KAH	Bouzourk	„ 0,508	8,507
2052 Abousilīk	Hhosaïni-chād	„ 0,507	9,014 LA
1993 Tek-abousilīk	Tek-hhos.-chād	„ 0,505	9,519
1936 TCHĀR-KAH	Mahourān	„ 0,503	10,022 SI ♭
1881 'Araba [3])	Djawāb nim-hhidjāzi	„ 0,499	10,521
1828 Hhidjāzi	Djawāb hhidjāzi	„ 0,495	11,016
1777 Tek-hhidjāzi	Djaw. tek-hhidjāzi	„ 0,490	11,506
1728 NAWĀ	Remel-touti	„ 0,484	11,990 UT

1) Ou *nourouz al-'adjam.*
1) Ou *soumboula.*
3) Ou *nourouz al-'arab.*

La construction des degrés diatoniques n'est pas irréprochable, et on me pardonnera de ne pas essayer si une autre méthode de calcul offerte par l'auteur, et qui débute par le nombre 24 élevé à sa vingt-quatrième puissance, répond mieux au but proposé. Ce qu'il y a de bien plus intéressant, c'est la tentative de ramener les intervalles diatoniques à la valeur ou de trois ou de quatre quarts de ton. Par cette mesure violente et arbitraire la gamme est tellement faussée qu'il devient impossible de juger si l'intention de l'*'irāq* (D T 3,440) est de reproduire la *wostā* de Zalzal ou tierce neutre primitive (D T 3,546), ou plutôt de remplacer l'*'irāq* des Çafio'ddin (D T 3,843), semblable à la tierce majeure naturelle (D T 3,863). Même question pour le *sih-kah* près du *la*. La notice du XIIIe siècle recueillie par Éli Smith [1]), qui porte qu'alors on préférait la *wostā* persane à celle de Zalzal, n'est pas bien claire si on l'entend des *fors* et des *zalzal* ditoniques, car le dernier était précisément l'*'irāq* qui appartenait à l'échelle diatonique du temps; mais elle s'explique parfaitement en supposant que c'était le *zalzal* original, la tierce neutre qu'on avait cessé de préférer à la tierce mineure. Après cela il n'est guère aisé de soutenir la présence voulue de la tierce neutre chez un écrivain de six siècles plus tard, calculateur acharné mais dénué d'esprit.

Ailleurs, en parlant de l'accord du luth [2]), Mechāqa donne, à côté de *rāst*, *dou-kah*, *tchār-kah*, *nawā*, *'ochirān*, les sons *bousilik* et *neheft*, c'est-à-dire la tierce et la septime majeures de *fa*, ou les *mi* et *la* presque ditoniques.

Un des auteurs anonymes de Villoteau [3]) connaît les vingt-

1) Journal cité, pp. 206, 174.

2) Journal cité, p. 208.

3) Villoteau, recueil cité, t. XIV p. 29. Les vingt-quatre *cho'ab* d'Abdo'lqādir sont des gammes secondaires dérivées des *maqāmāt*. Il y a une confusion singulière dans la terminologie musicale orientale,... comme dans une partie de la nôtre. Ainsi les *maqāmāt* ou gammes mélodiques deviennent chez un des auteurs de Villo-

quatre degrés à l'octave sous le nom de *cho'ab* ou rameaux emprunté à autre chose, mais il semble qu'il n'en donne pas de description précise. Seulement il paraît qu'ils existaient avant Mechāqa.

§ 12. *Octave théorique en tiers de ton.*

Pour les esprits systématiques c'était l'un des mérites du système ditonique parfait, que de partager le ton entier en deux limma plus un comma qui venait au bout, comme le tétrachorde contenait deux tons plus un limma, et l'octave se divisait en deux tétrachordes plus un ton. En revanche, ils durent déja être choqués quelque peu de ce que les deux octaves ne se composaient pas de la même manière. L'une en avait un *mi*, l'autre un *fa*^{d}; le *la* de la première était remplacé dans la seconde par un *si*♭ diminué d'un comma, ce qui faisait dans chacun des deux cas une différence d'environ un tiers de ton (D T 0,666). Puis il y avait la difficulté du système parfait en apparence, mais dont la création ne s'arrêtait à un point donné que par une décision arbitraire: pourquoi, en effet, ne pas recommencer le procédé de la quarte et des deux tons comptés en arrière, et continuer à l'infini? La question du système fermé des sons se présente toujours de nouveau, comme celle de la quadrature du cercle, et on ne parvient pas non plus à la résoudre sinon en forçant un peu quelque part ou partout.

À son tour le musicien pratique devait se demander en vain pourquoi l'un des trois intervalles, et précisément celui du côté aigu, avait besoin d'être beaucoup plus petit que les autres. Il y avait trois moyens de sortir de cet embarras. On pouvait

---

teau (ib. p. 26) les douze demitons de l'octave; et les *tabaqāt* sont tantôt des degrés de grave et d'aigu, tantôt des gammes fondées sur ces degrés, tantôt (voyez Kiesewetter à l'appendice) le tétrachorde et le pentachorde dont la réunion fait l'octave.

mettre le comma au milieu du ton (comme dans notre système enharmonique); on pouvait encore le négliger et faire deux demitons justes; enfin on pouvait égaliser les trois intervalles et en venir au tiers de ton.

Puisque l'octave contient six tons en tout, les tiers de ton pris à la lettre seraient dix-huit en nombre, et c'est pourquoi Villoteau parle des dix-huit tiers de ton, pour lesquels il n'y a pas l'ombre d'un témoignage.

Les dix-sept intervalles de Fétis, dont quinze tiers de ton et deux demitons, ne sont pas non plus connus de l'histoire. S'ils ont jamais existé, ils n'ont pu durer qu'un moment. En effet, si les limma au dedans des tons entiers changeaient de valeur, pourquoi épargner les autres limma qui faisaient le *mi-fa* ou le *la—si-bémol*? De l'égalisation des trois parties du ton jusqu'à celle des dix-sept parties de l'octave il n'y avait qu'un pas, qu'on a du franchir d'emblée pour gagner des avantages de quelque importance, comme on va le voir.

Premièrement on obtenait les deux octaves pareilles. Ensuite, en prenant sept des nouveaux intervalles pour la quarte (ou D T 4,941 au lieu de 4,980), une progression par quartes touchait successivement à tous les dix-sept degrés: 1 — 8 — 15 — 5 — 12 — 2 — 9 — 16 — 6 — 13 — 3 — 10 — 17 — 7 — 14 — 4 — 11 (— 1), et rattrapait la tonique à la septième octave; on avait le système fermé et la conscience tranquille. De plus, le ton comprenant trois degrés devenait bien un peu large (D T 2,118 au lieu de 2,039), mais les parties en étaient parfaitement égales et pouvaient passer pour des tiers de ton.

Mais ce qu'il y avait de plus sérieux dans le nouveau système, c'était la possibilité qu'il offrait de transposer les airs. Les modes, les circulations, ou ce qu'on entendait par les *maqāmāt* aux temps des Çafio'ddin, des Mahmoud, des 'Abdo'l-qādir, étaient des gammes diatoniques, qui ne conservaient leur caractère que tant qu'on partait d'une tonique

constante; aussitôt qu'on les portait sur une autre base, les limma et les comma se déplaçaient et le mode perdait son cachet. Par l'égalisation des intervalles on obtenait de pouvoir employer chaque mode sur telle tonique qu'on voudrait sans jamais le confondre avec aucun autre. C'est ce que l'anonyme de Villoteau entend par les dix-sept *tabaqāt* de chaque mode: *tabaqa* signifiant proprement un degré de grave ou d'aigu, ou de l'échelle des sons.

Et pourtant il restait une difficulté qu'on aurait eu grand' peine à surmonter même en supposant que le sentiment musical se fût accommodé de tant d'intervalles faussés, comme on l'y contraint dans notre art moderne. La physique de notre siècle parvient à nous faire entendre des sons d'un nombre donné de vibrations à la seconde, mais c'est sur des appareils faits exprès, selon lesquels se règlent les instruments de musique ordinaires. Avec le luth et les tanbours, et la connaissance qu'on avait des mathématiques, il eût fallu un génie de premier ordre pour imaginer une méthode pratique d'exécution basée sur les dix-sept intervalles uniformes. Aussi sera-t-il permis de supposer que ces intervalles trop fameux n'ont jamais existé que sur le papier.

§ 13. *Le tanbour de Khorasan.*

Jusqu'ici nous avons étudié la gamme arabe par rapport au luth, instrument classique pour les Arabes et pour les Persans. On en avait d'autres empruntés à des nationalités différentes, et qui étaient restés plus près du type antique au col long et droit. Le mot de *tanbour* [1]) désigne, chez al-

1) Ce mot semble dériver du nom de *pandoura* attribué par les Grecs à un instrument en usage chez les Assyriens et les Troglodytes du Golfe Persique (Julius Pollux, IV. 60; Athénée, IV. 183). Déterré par la Renaissance italienne et appliqué comme tant d'autres, lyre, barbiton, cithare, à des inventions modernes, le nom de *pandore*, en se confondant avec *mandorla* (nom italien de l'amande, dont la forme

Farabi comme chez Villoteau, toutes les variétés de ce genre. Ce dernier donne à entendre que les Arabes de l'Égypte qu'il a connue ne jouaient pas du tanbour; du temps de l'autre on le prisait dans l'Asie musulmane autant que le luth, par tradition locale plus ancienne que l'invasion persane ou arabe. On avait des tanbours de formes et de dimensions fort diverses; d'après les systèmes tonaux qu'on y appliquait ils se classaient en deux groupes principaux: celui du Sud ou de Bagdad et celui du Nord ou du pays de Khorasan.

Sur un col nécessairement fort long ce dernier portait des ligatures qui allaient jusqu'au delà de l'octave. Comme invariables al-Farabi nous indique celles-ci:

(1/1)	8/9	3/4	2/3	1/2	4/9
(*ut*)	*ré*	*fa*	*sol*	*ut*	*ré*

En outre il y en avait treize de variables, pour servir tour à tour suivant les échelles (les *maqāmāt*) qu'on voudrait employer. Les instructions détaillées pour arranger la série complète comme cela se faisait à l'ordinaire, étant vérifiées par le calcul, se résument en six tons, partagés chacun en deux limma et un comma, et suivis de deux limma:

UT	D T	0,000	*comparez:*
		0,902	nim beyati de Çafio'ddin (§ 10)
		1,804	nim hhoçād
RÉ	„	2,039	'ochirān
		2,941	nim 'adjam
		3,843	'irāq
MI	„	4,078	nim māhour
FA	„	4,980	rāst
		5,882	zenkouleh
		6,117	

était reproduite par la caisse sonore de l'instrument) à donné naissance à ceux de *mandore* et de *mandoline*, bien que ce fussent des variétés non du tanbour mais du luth. Notre *tambour* pourrait se rattacher à la même famille par les cordes tendues en dessous de la peau.

SOL	D T	7,019	dou-kah
		(7,921	ligature auxiliaire)
		8,156	
LA	„	9,058	bousilik
SI♭	„	9,960	tchar-kah
		(10,195	ligature auxiliaire)
SI	„	11,097	
UT	„	12,000	
		12,235	
		13,137	
RÉ	„	14,039	

Cette échelle, déjà fort analogue à celle que Çafio'ddin et ses successeurs allaient établir sur le luth, en différait pourtant par la distribution des menus intervalles:

1e octave:	Çafio'ddin etc.:	L L C L L C L L L C L L C L L L C
	Tanb. de Khor.:	L L C L L C L L C L L C L L C L L
2e octave:	Çaf.:	L L C L L L C L L C L L L C L L C
	Tanb.:	C L L

Le premier tétrachorde est le même pour les deux. Dans le second, le *sol diminué* D T 6,784 est remplacé sur le tanbour par un *fa-dièse* 6,117, et le *la diminué* 8,823 par un *sol-dièse* 8,156. Dans le troisième tétrachorde cet instrument contient un *si-bémol* aigu (hors d'emploi), un vrai *si* (tierce ditonique de *sol*), un *ut* aigu et un *ut-dièse*.

La division de l'octave a l'air toute mécanique; toutefois ce doit avoir été un principe artistique quelconque qui excluait de l'usage actuel les ligatures W et X, ou le *la-bémol* pythagorique et le *si-bémol* aigu. Je ne sais comment expliquer le dédain qu'on avait pour ces deux intervalles en particulier, mais il est clair que les tanbouristes se souciaient, non du tétrachorde mais de l'octave, et que leur *si-ut* était pareil à leur *mi-fa*; enfin qu'ils possédaient l'échelle diatonique ditonique dans toute sa pureté.

Quelquefois le tanbour du Nord avait trois cordes, mais il est probable que la troisième n'en était que la doublure de l'une des deux autres. Du moins al-Farabi ne parle que des manières d'en accorder une paire. L'accord ordinaire, qui faisait différer ces cordes d'un ton, ajoutait à la série que nous venons de décrire un comma et deux limma, ce qui ortait l'échelle jusqu'au *mi* D T 12 + 4,078. Par l'accord dit de luth on parvenait au *sol* D T 12 + 7,019. Pour les accords en quinte, en septime mineure, en octave, il me semble en lisant le texte que ce ne sont que des arrangements théoriques, ainsi que celui qui met un limma entre les deux cordes. Comme historiques nous avons

1° l'accord à l'unisson, ou de Mariage,

2° l'accord Montagnard (?) (différence de deux limma),

3° l'accord Ordinaire (différence d'un ton),

4° l'accord du Nadjārī (différence d'une tierce mineure),

5° l'accord de Luth (différence d'une quarte).

L'effet des accords nos. 2, 4, 5, était non seulement d'allonger la série des sons, mais d'offrir un choix entre deux divisions d'un même ton. L'accord Montagnard fait commencer la suite de sons de la corde aiguë par un *ré diminué*; il ne touche aux degrés de l'échelle diatonique de la corde grave que près de la fin, en *ut* et en *ré*. L'accord de Nadjārī, nommé peut-être d'après un virtuose connu, et celui de Luth ont, sur les deux cordes, toute la gamme diatonique depuis *fa*, mais chaque son s'y partage de deux manières.

Ces indications suffiraient pour prouver que l'essentiel, pour les tanbouristes qui gardaient les traditions de l'Asie Centrale, se bornait aux degrés de l'échelle diatonique, ou le ton et le demiton (ou limma) en *mi-fa* et *si-ut*, tandis que les places précises des deux ligatures au dedans de chaque ton n'avaient pour eux qu'un intérêt subordonné. Ainsi s'explique le partage moins usité de la case de chaque ton en trois sections égales. Ce procédé donnait les intervalles D T 0,646,

0,679, 0,712, à peine différents du tiers de ton majeur D T 0,680. Pour sûr notre auteur ne ferait pas mention d'une division aussi peu scientifique à moins de l'avoir rencontrée chez des tanbouristes de son temps. L'exemple de ces artistes ne fut pas perdu pour leurs successeurs ni pour les théoriciens inconnus à qui nous devons les dix-sept tiers de ton nominaux à l'octave.

§ 14. *Les flûtes d'al-Farabi.*

La flûte ordinaire décrite par al-Farabi contenait une octave. Elle avait dans tous les cas les degrés

ut ré — fa sol — si♭ ut.

Les tierces et les sixtes étaient ou des *wostā* de Zalzal, c'est-à-dire neutres, ou majeures. Comme on n'a pas trouvé moyen, même aujourd'hui, de déterminer la place précise du trou qui doit donner un son de valeur numérique donnée, on aurait tort d'insister ici sur la qualité naturelle ou ditonique de ces intervalles. Il suffira de dire que la *wostā* neutre imaginée par Zalzal était de règle; que certaines gens employaient les deux tierces tour à tour sans la sixte, et d'autres la sixte sans tierce. La septime mineure fait aussi penser à l'influence de la pratique du luth.

La flûte double [1]) avait, puisqu'on ne faisait point usage du plus grave de ses sons, l'octave diatonique à commencer par la sixte, ou notre gamme mineure descendante:

trous:	(A)	B	L	K	C	DI	EH	F	G
	$(\frac{2}{3})$	$\frac{1}{1}$	$\frac{8}{9}$	$\frac{63}{81}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{17}{27}$	$\frac{9}{16}$	$\frac{1}{2}$
	(*sol*)	*la*	*si*	*ut*	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*

1) Son nom de *flûte mariée* rappelle les αὐλοὶ γαμήλιοι des Grecs. Dans la liste générale de noms d'instruments dressée par Kiesewetter et de Hammer (mém. cité, p. 92), le *mizmār* manque, mais nous y lisons *Dufai*, *Dusai*, *Durai* sans indication d'auteur; ne seraient-ce pas دوفی, دوزی et دوری, corruptions successives de دونی *do-naï* ou flûte double?

Ut et *fa* sont des *wostā persanes*, c'est-à-dire la tierce et la sixte mineures; l'autre K ($\frac{2}{3}\frac{7}{2}$), dont il est question vers la fin du chapitre, ne diffère pas essentiellement du premier.

Quant à la flûte persane aux sons aigus, dite *sour-naï* [1]), et dont le nom survit jusque dans l'Inde contemporaine et chez les Bataks de Sumatra, on y avait trois tétrachordes liés plus un ton; dans chacun des tétrachordes la tierce variait entre la majeure et la *wostā* ..., al-Farabi ne dit pas laquelle, mais on peut présumer que c'était celle des Persans, ou la tierce mineure. Ici encore la série était volontiers précédée de la septime mineure.

Ce n'étaient pas là les seuls systèmes appliqués à la flûte du dixième siècle, mais al-Farabi n'a pas jugé à-propos d'en dire davantage. Il est permis de supposer qu'on avait des flûtes correspondantes pour chaque variété de luth ou de tanbour.

§ 15. *Épisode. La gamme de Bagdad.*

Tout ce que nous avons examiné jusqu'à présent se rattache, d'une part à la construction de gamme reconnue comme naturelle par nos musiciens, et de l'autre à celles adoptées par les musulmans modernes. Nous pourrions nous dispenser de parler du système foncièrement différent employé sur le tanbour du Bagdad, s'il n'importait de chercher si par hasard il contiendrait le germe, soit de la tierce neutre soit du tiers de ton, conceptions réfractaires à la discipline ditonique que la gamme traditionnelle des Arabes acceptait sans difficulté.

Le tanbour du Sud avait deux cordes, dont les cinq ligatures se plaçaient à distances égales depuis le sillet jusqu'à $\frac{7}{8}$. Il n'y avait donc sur chaque corde qu'un seul de nos in-

---

1) Selon Villoteau, t. XIII p. 394, ce mot persan aurait subi chez les Arabes bien des vicissitudes d'orthographe, mais il paraît qu'il signifie *flûte des fêtes*.

tervalles, le ton mineur ($\frac{9}{10}$) ou l'*ut-ré* de Salinas, le *ré-mi* naturel. Les six sons de la corde s'établissaient sur les intervalles suivants exprimés en demitons égaux:

Lig.	(A)	E	G	I	L	N
DT	0,000	0,439	0,887	1,349	1,824	2,312
	ut				*ré*	

Le son de la ligature G pourrait rappeler le *zāïd* du luth (0,902), et la division du ton en quatre, les quarts de ton de Mechāqa; mais tout le détail, comme tout le reste, se dérobe à la comparaison avec ce que nous connaissons.

L'accord ordinaire, qui mettait entre les deux cordes un intervalle de $\frac{19}{20}$, ajoutait aux degrés de la corde grave ceux de DT 2,659 et de 3,300 selon l'accord corrigé, ou de 2,711 et 3,199 suivant la méthode primitive. On pourrait être tenté d'y chercher l'origine de cette wosta *az-Zalzalaïn* (DT 3,176) notée en passant par al-Farabi. Les accords successifs dont parle notre auteur ne font gagner que des intervalles de 3,661, de 4,136, de 4,624. Le premier est voisin de la *wostā* de Zalzal (DT 3,546); le second, de la *bincir* ou tierce majeure ditonique (4,078); mais pour la troisième l'analogie nous fait défaut.

Nous sommes aussi avertis d'un arrangement plus moderne, basé toujours sur la même unité d'un quarantième de la corde entière. Cela donnerait en plus DT 2,817, 3,329, 3,863 (tierce majeure naturelle), 4,408. Il ne restait qu'un pas pour toucher la quarte toute juste, mais il faut bien croire qu'on n'en sentait pas le besoin. Les deux méthodes expliquées dans le texte ne mènent que jusqu'à DT 4,489 ou 4,752 au lieu de 4,980 qu'il faudrait. Et quoique notre philosophe donne des recettes pour atteindre la quarte, selon lui indispensable à toute musique civilisée, il est fort douteux que ses propositions aient jamais trouvé faveur chez des tanbouristes qui conservaient précieusement les idées d'un autre âge.

Le fait est que l'intervalle caractéristique du tanbour du

Sud, observé même dans les recettes inventées par al-Farabi, c'est $\frac{7}{8}$ (DT 2,312). Il est assez vraisemblable qu'à une époque bien reculée, avant même que la pratique constante des instruments eût détruit le sentiment naturel du tétrachorde, cet intervalle de $\frac{7}{8}$ avait été découvert par des artistes ingénus, qui essayaient de couper la quarte par le milieu pour échapper à l'inégalité qui existait entre le demiton et chacun des deux tons. Les savants arabes qui venaient longtemps après expliquer selon la théorie grecque les faits accomplis, n'étaient pas sans savoir que la quarte se composerait en réalité de $\frac{7}{8}$ et de $\frac{6}{7}$, ou de deux fois $\frac{7}{8}$ plus $\frac{48}{49}$ (menu intervalle de DT 0,357). C'est pourquoi ils établirent deux genres de tétrachorde employés tour à tour sur le tanbour de Bagdad: l'un contenant deux fois de suite le $\frac{7}{8}$ sacramentel: c'était le sixième accord d'al-Farabi, l'accord aux onze sons. L'autre, qui avait $\frac{7}{8}$ et puis le ton rationnel de $\frac{8}{9}$, était entièrement factice, puisque ni ce ton (DT 2,039) ni la somme du ton et de l'intervalle $\frac{7}{8}$ (DT 4,351) ne se rencontrent sur le tanbour dont nous parlons.

Que Zalzal, vivant à Bagdad comme l'attestait longtemps encore la citerne qui y portait son nom, eût acquis le goût de la tierce neutre en entendant la musique locale, ce serait une conjecture admissible pour peu que nous trouvions sur le tanbour du pays un vestige de cet intervalle qui permît de le tenir pour quelque chose de mieux qu'un produit du hasard ($\frac{7}{8} \times \frac{37}{40} =$ DT 3.661). En face des faits avérés, il faut bien avouer que la gamme du luth et celle du tanbour de Bagdad ont suivi dans leur développement des voies séparées. A peine entrevoit-on dans le degré de $\frac{7}{8}$ une quarte coupée en deux par des empiriques, et dans le partage de cet intervalle en cinq sections égales, un moyen de retenir le ton de $\frac{9}{10}$ consacré peut-être par d'anciennes habitudes. Et comme la civilisation de l'Irāq, bien que modifiée par les invasions, n'avait jamais été détruite, et se rattachait par ses origines

aux plus anciens souvenirs du genre humain, on n'aurait peut-être pas tort de supposer que, dans les intervalles bizarres du tanbour de Babylonie et de Syrie, il restait une trace de l'art qui avait charmé les sujets des Hammourabi et des Nabochodonosor.

§ 16. *Les instruments de Villoteau.*

Villoteau, voulant prouver sa doctrine des tiers de ton, en appelle à ce qu'il désigne par le nom de la *tablature* des instruments arabes. Pour *tablature*, ce qui ne signifie proprement qu'un système de notation écrite comme nos pères en avaient pour le luth et l'orgue, lisons l'arrangement des instruments, ou la série des sons qui s'y trouve réprésentée. Nous avons examiné ce que nous savons de ceux du moyen-âge, sans rencontrer ce que nous étions en droit d'attendre; il ne reste que de voir si les tiers de ton existaient sur quelques-uns de ceux que le savant français a connu en Égypte.

Il en avait apporté en Europe une belle collection, aujourd'hui introuvable. On ne possède ces objets ni dans le musée du Conservatoire de Paris, ni dans la collection Fétis appartenant à celui de Bruxelles, ni à South-Kensington, où s'amassent tant de pièces précieuses de toute provenance. Il faut nous contenter des gravures magnifiques qu'on en a faites d'après les dessins d'Auguste Herbin [1]) et qui font partie de l'Atlas de la *Description de l'Égypte* [2]). L'excellence reconnue de ce recueil de planches m'a suggéré l'idée de mesurer sur les figures les distances des sillets, des ligatures et des chevalets ou tire-cordes, et de comparer les intervalles qu'elles représentent, avec les descriptions données dans le texte de l'ouvrage.

---

1) *Descr. de l'Égypte*, t. XIII p. 397.
2) État Moderne, pl. AA—CC.

Malheureusement le luth moderne, plus petit de taille que celui des temps classiques du khalifat [1]), n'a plus les ligatures. Constatons cependant, pour compléter la notice du § 9, que dans le tableau de doigter de cet instrument [2]), Villoteau donne les *mi-fa* et les *si-ut* comme de vrais demi-tons; que la suite des *doigts* n'y diffère pas de celle que nous connaissons: seconde, tierce mineure, tierce majeure un peu augmentée, quarte; enfin que l'accord des sept cordes répond à l'échelle diatonique majeure sans la septime. Il n'y a donc aucune raison visible de supposer une division du ton autre que celle de Çafio'ddin et de son école.

Quant aux tanbours, bien que Villoteau ne les donne pas pour arabes nationaux [3]), nous ne pouvons nous dispenser d'y chercher quelque preuve de ce qu'il avance. Voulant m'assurer d'abord du degré de précision que je pourrais atteindre, je pris à titre d'épreuve le dessin du tanbour dit *bulgare* [4]), dont l'une des cordes offrirait selon Villoteau des demitons gradués depuis *ré* jusqu'à l'octave de *sol*, en omettant l'*ut-dièse*, les deux *mi* et le *fa-dièse* de l'octave aiguë. Voici les longueurs de corde obtenues, et les demitons calculés et vérifiés par les chiffres de M. Ellis, puis augmentés de la valeur d'une tierce majeure, à cause des degrés omis qui semblent accuser une gamme commençant par cet intervalle:

Tanbour bulgare.

millimètres mesurés	*D T calculés*	*selon Villoteau*	*comparez:*
137,5	3,86 ou 4,08	ré	ré
126,75	5,26 „ 5,48	mi ♭	4,98 mi ♭

1) Tome cité, p. 226.

2) Ib. p. 244 suiv,

3) Ib. p. 248: „Nous ajouterons qu'en Égypte on ne voit ces sortes de *tanbour* „qu'entre les mains des Turks, des Juifs, des Grecs, et quelquefois des Armé„niens, mais jamais entre celles des Égyptiens."

4) Ib. p. 278—9, et figure 8 des planches.

117,75	6,54 ou	6,76	fa	6,80	fa grave $\frac{27}{40}$
112	7,41 „	7,63	fa♯	7,73	fa♯ $\frac{16}{25}$
104	8,69 „	8,91	sol	9,06	sol diton.
99	9,54 „	9,76	sol♯	9,96	la♭ diton.
92,25	10,75 „	10,97	la	11,09	la diton.
86,75	11,81 „	12,03	si♭	12,00	si♭
82,75	0,63 „	0,85	si	0,90	si diton.
77	1,78 „	2,00	ut	2,04	ut
69,5	3,67 „	3,89	ré	3,86	ré nat.
62,75	5,43 „	5,65	mi♭	4,98	mi♭
58	6,81 „	7,03	fa	7,02	fa
52	8,70 „	8,92	sol	9,06	sol diton.

Les quartes (*mi*♭) sont trop aiguës d'un quart de ton, le reste est assez bien pour une musique populaire. Maintenant qu'il paraît que le dessin répond à la description donnée par l'ancien professeur de musique, on ne refusera pas tout intérêt aux chiffres qui suivent. Pour le *grand tanbour turc* [1]) l'échelle des sons prend cette forme:

1e OCTAVE:

millim.	*D T*	*Villoteau*	*comparez:*	
341,5	0,00	ré	0,00	ré
315,5	1,37	ré ×		
301,25	2,17	mi	2,04	mi
295,75	2,49	fa		
288,5	2,92	fa♯	2,94	fa ditonique
278	3,56	fa ×	3,55	*tierce neutre*
272,25	3,92	sol	3,86	fa♯ diton.
264,75	4,41	sol♯		
255	5,06	la♭	4,98	sol

1) Ib. p. 257; fig. 5 des planches.

247,5	5,58	sol ×		
239	6,18	la	5,90	sol♯ nat. $\frac{32}{45}$
227	7,07	la♯	7,02	la
220,75	7,55	si♭		
215,5	7,97	la ×	8,14	si♭ nat. $\frac{5}{8}$
207	8,68	si	8,53	*sixte neutre*
201,75	9,12	ut♭	9,06	si
196,5	9,58	ut		
189,5	10,21	ut♯	10,18	ut nat. $\frac{5}{9}$
184	10,72	ut ×	10.88	ut♯ nat. $\frac{8}{15}$
180	11,10	ré	11,10	id. diton. $\frac{128}{243}$

2e OCTAVE:

171,5	11,94	ré♯	12,00	ré
164,5 (12 +)	0,66	ré ×		
157	1,47	mi		
150,5	2,20	fa	2,04	mi
144	2,96	fa♯	2,94	fa diton.
137,5	3,76	fa ×	3,86	fa♯ nat.
133,75	4,23	sol	4,27	sol dimin. $\frac{25}{32}$
127	5,13	sol♯	4,98	sol
120	6,11	sol ×	6,10	la dimin. $\frac{45}{64}$
113	7,15	la	7,02	la
108	7,93	la♯	7,94	$\frac{256}{405}$
103,75	8,63	la ×	8,53	*sixte neutre*
99	9,44	si	9,55	si aigu $\frac{72}{125}$
94,75	10,20	ut	10,18	ut nat.
90,5	10,99	ut♯	10,88	ut♯ nat.

3e OCTAVE:

85	0,00	ré	0,00	ré
80,75	0,95	ré♯	0,90	mi♭ $\frac{243}{256}$
74	2,47	mi	2,53	mi aigu $\frac{108}{125}$

Les tons entiers se partagent ici en deux ou en quatre aussi bien qu'en trois intervalles, et la *wostā* de Zalzal originelle s'accuse assez clairement. Il va sans dire que les chiffres de l'octave la plus grave méritent le plus de confiance, puisque les erreurs de mesure y produisent une différence de son moins sensible.

La construction du tanbour turc est celle qui ressemble le plus au type primitif connu par les monuments de l'antiquité; la tierce et les sixtes neutres le rattachent seules à la tradition arabe.

Suit le

Grand tanbour de Perse [1]).

1e OCTAVE:

millim.	*D T*	*Villoteau*	*comparez:*
257,75	0,00	mi♭	0,00 mi♭
236,5	1,49	fa	1,45 voisine pers.
226,25	2,25	fa♯	2,04 fa
218	2,90	sol♭	2,94 sol♭ ditonique
208	3,71	sol	3,86 sol nat.
200,25	4,36	sol♯	4,39 vois. pers. *zir*
191	5,18	la♭	4,98 la♭
182,25	5,99	la	5,97 wostā pers. *zir*
170,5	7,15	si♭♭	7,02 si♭
161,25	8,12	si♭	8,01 wostā pers. *mithl.*
152	9,14	ut♭	9,06 ut diton.
145,75	9,86	ut	9,96 ré♭ diton.
137,25	10,92	ut♯	10,95 wostā p. *hhādd*

2e OCTAVE:

127,75	12,16	ré	12,00 mi♭
121,5	1,04	mi♭	0,99 wostā *mathnā*

1) P. 285 suiv. et fig. 11 de la planche.

111,75	2,47	fa♭	2,04	fa
107,25	3,19	fa♯	3,16	sol♭ nat.
101,5	4,15	sol♭	4,08	sol diton.
95,25	5,24	sol♯	4,98	la♭
91,5	5,94	la♭	5,97	wostā pers. *zir*
84,75	7,26	la	7,02	si♭
79,75	8,31	si♯	8,01	wostā pers. *mithl.*
75,25	9,32	ut♭	9,37	vois. pers. *hhadd*
69,25	10,36	ré♭	10,18	ré♭ nat.

3e OCTAVE:

63,25	11,93	mi♭	12,00	mi♭
56,25	1,96		2,04	fa

Le résultat n'est pas aussi net qu'on pourrait le désirer; cependant il est clair que le tiers de ton ne saurait se trouver qu'entre *sol-bémol* et *la-bémol*, où les trois intervalles sont loin d'être uniformes.

Villoteau ne mentionne que vingt-cinq sons pour chaque corde, quoiqu'il reconnaisse à la page 280 qu'il y a vingt-cinq touches ou ligatures, ce qui fait avec le *motlaq* vingt-six sons en tout.

En revanche, dans sa description du tanbour d'Orient il parle de 21 touches et de 22 sons (pages 268 et 274), tandis que la planche ne montre que vingt ligatures. Serait-ce que ses descriptions eussent été faites en Egypte d'après d'autres exemplaires que ceux de sa collection?

Tanbour dit d'Orient [1]).

1e OCTAVE:

millim.	*D T*	*Villoteau*	*comparez:*	
289,25	0,00	sol	0,00	sol
266,25	1,43	la♭	1,45	vois. pers.

1) Tome cité, p. 273, et fig. 7.

257,5	2,21	la	2,04	la
243,25	2,99	si ♭	3,03	wostā pers. *bamm*
233,75	3,68	si	3,86	si nat.
218,25	4,87	ut	4,98	ut
207	5,79	ut ♯	5,90	ut ♯ triton nat.
194,25	6,89	ut ×	7,02	ré
181,5	8,07	ré	8,01	mi ♭ wostā pers *mithl.*
162,5	9,98	mi ♭	9,96	fa diton.
155,25	10,77	fa	10,88	fa ♯ nat.

2e OCTAVE:

145,5	11,90	sol ♭♭	12,00	sol
132,5	1,52	sol	1,45	vois. pers. *bamm*
123,75	2,70	la	2,94	si ♭ ditonique
118	3,53	si ♭♭	3,55	*tierce neutre*
110	4,75	si	4,98	ut
98	6,75	ut		
94	7,47	ré	7,02	ré
88,75.	8,46	mi ♭	8,53	*sixte neutre*
84	9,42	mi	9,37	vois. pers. *hhadd*
74,5	11,50	fa	11,41	vois. pers. *mathna*
		sol		

Dans la première octave on croirait retrouver des valeurs du tanbour de Khorasan, mais cette ressemblance disparaît quand on réfléchit que la série ne serait point complète et que bien des degrés se refusent à la comparaison avec l'échelle de l'instrument connu d'al-Farabi.

Enfin nous avons le *petit tanbour persan* [1]):

1er OCTAVE:

millim.	*D T*	*Villoteau*	*comparez:*
152,25	0,00	ré	0,00 ré

1) Ib., p. 289, et fig. 13 de l'atlas.

140,5	1,40	mi ♭	1,45	vois. pers.
134,5	2,16	fa	2,04	mi
128,75	2,91	fa ♭	2,94	fa ditonique
122,75	3,74	fa ×	3,86	fa ♯ nat.
114,6	4,94	sol	4,98	sol
110	5,65	sol ×	5,97	wostā pers. *zir*
102,5	6,87	la	7,02	la
97,75	7,68	si ♭♭	7,92	si ♭ diton.
93,25	8,50	si	8,53	*sixte neutre*
87,5	9,61	ut	9,96	ut diton.

2e OCTAVE:

78	11,60	ré	12,00	ré
71,5	1,11	mi ♭	0,90	mi ♭
66	2,45	fa	2,04	mi
59,5	4,30	sol	4,08	fa ♯ diton.

Je ne prétends aucunement que ces listes d'intervalles suffisent pour nous donner une idée positive et tant soit peu exacte des principes sur lesquels reposent les procédés des fabricants modernes d'instruments; mais seulement qu'il ne saurait être question, pour qui en prend connaissance, ni de gammes du moyen-âge conservées par les musiciens, ni de traditions d'exactitude et de régularite propagées depuis les grands docteurs de jadis, ni surtout de la gamme que Villoteau veut nous faire accepter comme l'élément le plus caractéristique de la musique arabe. Au contraire, s'il est une vérité qui semble ressortir de nos chiffres, c'est que la gamme diatonique, avec quelques-unes de ses variantes ou modes comme on en désignait par le nom de *maqāmāt*, forme toujours la base de la pratique musicale, et que les instruments à cordes se distinguent principalement par les modes auxquels ils peuvent servir.

Pour les flûtes nous n'avons pas de moyen de contrôler les assertions de notre auteur. Le traité d'al-Farabi offre déjà

un exposé, admirable pour l'époque, des causes compliquées qui déterminent le degré de gravité des sons tirés d'une flûte ou d'un hautbois, et qui nous empêchent de conclure des mesures prises sur la planche ou sur l'instrument même aux intervalles qu'il fait entendre.

Les trois espèces de *zamr* et le *sournaï* ont, selon les rapports de Villoteau, ce que nous appelons en Europe la gamme ditonique en *ré*-majeur.

Les *nāï* ont la gamme chromatique, excepté qu'au commencement et à la fin il y a un ou deux tons entiers au lieu de demitons.

Sur l'*irāqiyya* on réussit, par des combinaisons de trous, à obtenir des quarts de ton; mais cela ne se fait qu'au dedans des tons entiers de la gamme diatonique, tandis que les demitons (*mi-fa* et *si-ut*) restent indivis.

La *çouffāra* ou *sabbāba* offre deux exemples de ces quarts de ton, l'un entre *sol* et *la* et l'autre entre *la* et *si*; ailleurs il y a des intervalles dits tiers de ton, dont on connaîtrait volontiers les valeurs précises; d'autres tons encore se partagent en deux comme les nôtres.

Enfin l'*arghoul* ou la flûte champêtre contient une gamme diatonique, parfaite dans deux de ses variétés, et dénaturée dans la troisième, et la *zouqqara* n'a que les sons *la si ut ré*.

§ 17. *Conclusion.*

Après avoir pris connaissance de tous les faits rapportés par nos autorités anciennes et modernes, on se demande non sans étonnement, comment Villoteau a pu dire que l'échelle aux tiers de ton, soit de dix-sept soit de dix-huit degrés à l'octave, est la plus généralement admise; et quelles raisons on a pu avoir pour en faire la gamme prétendue nationale des Arabes. Les auteurs dont je n'ai pas jugé nécessaire de répéter les rapports, comme Höst, Lane, Chris-

tianowitsch, Salvador Daniel, ne prêtent aucun appui à cette doctrine. Les extraits de traités anonymes traduits pour la *Description de l'Égypte* par les élèves de Silvestre de Sacy ne la contiennent que par exception. L'octave s'y compose de six tons (*awazāt*), de douze demitons (*maqāmāt*) ou de vingt-quatre quarts de ton (*choab*). Elle contient sept degrés diatoniques (*bordāh*), dont deux demitons (demi-*bordāh* libres ou naturels); d'autres demitons (demi-*bordāh* liés ou accidentels) sont interpolés au dedans des tons entiers. Tout cela est parfaitement analogue à notre système tonal d'Europe. Nous comprenons de même les quatre *racines* primitives ou diatoniques, variétés de tétrachorde qui se présentent dans l'octave: *ut-ré-mi-fa*, *ré-mi-fa-sol*, *mi-fa-sol-la*, *fa-sol-la-si* (triton), ou les cinq *mers*, qui sont la même chose plus le tétrachorde *sol-la-si-ut*, répétition du premier transposée à la quinte. Pour défendre sa thèse des dix-sept (et non pas dix-huit) intervalles uniformes, Villoteau ne pourrait citer en tout que la transposition des modes qui donne pour chacun dix-sept *tabaqāt*, — transposition inconnue de tous nos auteurs à l'exception du théoricien moderne auquel il l'a empruntée.

De ma part, au moyen des recherches dont je viens de donner l'exposé, je crois être arrivé aux résultats qui suivent:

La gamme arabe a été de tout temps essentiellement diatonique. C'est pourquoi elle se prêtait sans difficulté à la réforme basée sur le principe grec du diton [1]). A son origine,

1) On serait quelquefois tenté d'attribuer aux Persans seuls l'initiative de tout ce qui se faisait en musique sous les premiers khalifes. Mais le Livre des Chants (voy. Kosegarten l. c. p. 9—10) dit formellement que le Meccain Ibn Mosadjjidj, qui apporta (نقل) aux Arabes la musique persane, à son retour de Perse et de Syrie, „rejeta les sons (النبرات والنغم) dont on se sert dans le chant des Persans et des „Grecs, mais qui sont étrangers au chant des Arabes". Il eût été puéril de controuver par patriotisme un fait de ce genre, et Ali d'Ispahan ne l'eût pas relevé, quand la pratique musicale des différentes nationalités était là pour en faire tous les jours le contrôle. — Il faudra mettre sur le compte de quelque admirateur trop zélé la notice du Livre des Chants rapportée par Caussin de Perceval (*Journ. asiatique*, nov.—déc. 1873), selon laquelle Içhāq fils d'Ibrahīm al-Mauceli aurait, sans lectures

elle semble n'avoir embrassé que le tétrachorde; aussi la pratique du luth a-t-elle toujours procédé par tétrachordes liés.

Les Persans, auxquels on avait emprunté cet instrument, ont connu de bonne heure la gamme diatonique naturelle d'une octave. Le type normal en commençait par la tonique vraie; mais on en connaissait douze modes ou variantes, analogues aux tons d'église et aux genres grecs, et appelées en arabe *maqāmāt.*

Pour éviter le dualisme de la tierce ou majeure ou mineure, Zalzal, luthiste du VIIIe siècle de notre ère, inventa [1]) la tierce neutre, intervalle de fantaisie que beaucoup de musiciens ont adopté.

Du temps d'al-Farabi (au Xe siècle) le luth, devenu l'instrument favori des Arabes, présentait, à côté d'une échelle de demitons obtenus par la méthode ditonique, quelques sons de rechange dûs à l'empirisme des musiciens, entre autres les tierces neutres de Zalzal. En outre on avait le tanbour de Khorasan, sur lequel les six tons de l'octave augmentée d'un comma se divisaient chacun en deux limma plus un comma (autre application du principe ditonique), et celui de Bagdad, qui conservait une gamme artificielle fort antique.

Voulant rémédier à l'inconvénient des intervalles irrationnels du luth, nommément de la tierce de Zalzal, on imagina le système ditonique parfait, analogue à celui du tanbour de Khorasan, mais sans abandonner le principe des tétrachordes liés. De là l'octave de dix-sept degrés, limma et comma, approuvée aux XIIIe, XIVe et XVe siècles.

---

et „par la seule force de son génie, deviné la théorie musicale développée dans les œuvres d'Euclide et autres savants antérieurs ou postérieurs à ce grand mathématicien, théorie qui était le fruit des méditations de plusieurs siècles."

1) Je n'ai trouvé aucune trace d'une autre innovation attribuée a Zalzal (et non pas Zolzol) dans le Livre des Chants (Caussin de Perceval ibid.), par laquelle il donnait au luth la forme du poisson nommé *chabbout.* Cp. l'instrument pisciforme de Madère figuré dans le catalogue de South-Kensington, et la note de Carl Engel à la page 255.

L'octave de dix-sept intervalles de même valeur n'est qu'un projet resté sur le papier, ayant pour but d'égaliser tant les deux octaves que les menus intervalles du système ditonique parfait.

Ce projet, qui réduisait les demitons traditionnels à des tiers de ton ou à peu près, était peu fait pour devenir populaire. Puisqu'il ne restait aucune raison pour préférer le nombre dix-sept, d'autres ont essayé de diviser l'octave en vingt-quatre quarts de ton, ou même en cinquante-cinq comma[1]) (de D T 0,21818...), pour obtenir en même temps un système uniforme d'unités d'intervalle, et une gamme diatonique correcte exprimée en multiples de ces unités. Mais toute cette musique de cabinet d'études est sans intérêt pour l'histoire réelle de la gamme arabe.

Quant à la pratique moderne, elle ne semble vivre que des débris du passé. Elle a toujours ses modes et ses instruments faits pour en jouer un certain nombre; mais la base de tout ce qu'elle produit est, aujourd'hui comme jadis, la gamme diatonique que nous connaissons.

---

1) Fétis, ouvrage cité, t. II. p. 363 suiv.

EXTRAITS

DU LIVRE DE LA MUSIQUE

COMPOSÉ PAR

ABOU NAÇR MOHAMMAD IBN MOHAMMAD AL-FARABI.

I. *Du Luth.*

Le premier instrument qui nous occupera c'est le luth, attendu que c'est celui dont l'usage est le plus répandu. C'est un de ceux sur lesquels la diversité des sons s'obtient au moyen du partage des cordes dont ils sont montés. Sur la partie la plus grêle [le col] de l'instrument, et en dessous des cordes, on applique des ligatures, en même nombre que les sections qui déterminent les sons, pour servir d'appui aux cordes. Ces ligatures se placent sur la partie de l'instrument opposée à la base ou au *mocht*[1]) [tire-corde]; c'est au *mocht* que s'attachent les bouts des cordes à distance les uns des autres, et d'où les cordes partent pour se diriger vers un même point de rencontre. Ainsi la figure de ces cordes rappelle celle des côtés d'un triangle, qui se dressent sur une base commune pour aboutir au même point.

Les ligatures les plus usitées sont au nombre de quatre, appliquées aux endroits que les doigts touchent le plus facilement,

---

1) Prononciation indiquée dans le vocabulaire d'al-Khowarazmi.

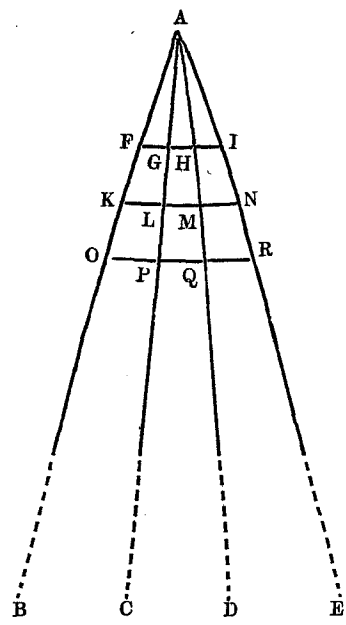
vers le milieu du col de l'instrument. La première est celle de l'index (*sabbāba*), la deuxième celle du doigt-du-milieu (*wostā*), la troisième celle de l'annulaire (*bincir*), la quatrième celle du petit-doigt (*khincir*). De même que les ligatures, les divisions ordinaires des cordes sont quatre en nombre.

Le premier son de chaque corde est celui qui se tire de la corde libre, dit le son de *motlaq*. Celui qui suit s'appelle le son de *sabbāba;* la ligature qui le fait naître se pose sur le neuvième de la distance entre le point de rencontre des cordes et le *mocht*. Quant au son de *wostā*, on nous pardonnera d'en remettre l'explication à une occasion qui se présentera tantôt. Suit le son de *bincir*, dont la ligature s'attache au neuvième de la distance entre la *sabbāba* et le *mocht;* enfin celui de *khincir*, dont on la met à un quart de l'espace qui s'étend entre le rassemblement des cordes et leurs extrémités sur le *mocht*. Par conséquent l'intervalle des deux sons, celui du *motlaq* de chaque corde et celui de sa ligature *khincir*, est d'une quarte; l'intervalle du *motlaq* au son de *sabbāba* est d'un ton, et celui du *sabbāba* au *bincir*, encore d'un ton; reste, pour la relation du *khincir* au *bincir*, l'intervalle qui s'appelle *limma* ou restant. Donc il paraît que les ligatures usuelles du luth sont établies sur les degrés du genre dit *fort à deux tons* [ou *diatonique ditonique*]. Puis, comme les cordes du luth s'arrangent d'ordinaire en tendant la corde dite *mithlath* de sorte que le son de *motlaq* en devienne pareil au son de *khincir* de la corde *bamm*, et la *mathnā* de manière que le son de *motlaq* y soit le même que celui de *khincir* de la *mithlath*, encore en faisant le son de *motlaq* sur la *zir* pareil à celui de *khincir* sur la *mathnā*, — il est évident que l'intervalle entre les *motlaq* de deux cordes voisines sera chaque fois d'une quarte.

Il s'ensuit que le système de sons qu'on emploie sur le luth se compose de deux fois deux tétrachordes, et qu'il lui manque deux tons pour atteindre les limites du système complet [celui de deux octaves]. Prenons pour le point de rencontre des cordes la lettre A, et pour leurs bouts touchants au *mocht*, mettons B sur celui de la *bamm*, C sur celui de la *mithlath*, D sur celui de la *mathnā*, E sur celui de la *zir*. Aux points où les cordes se croisent avec les ligatures, la ligature de *sabbāba* se mar-

44008

quera F G H I, celle de *bincir*, K L M N, les points de la ligature de *khincir*, O P Q R. Dès lors l'intervalle A O est d'une quarte, A G d'un ton, donc A O G d'une quinte. L'intervalle G L est d'un ton, L P d'un limma, A H d'un ton; par conséquent G P H d'une quarte. Comme A O P H c'est l'octave, il est clair que le *motlaq* de *bamm* est le double [l'octave inférieure] de la *sabbāba* de *mathnā*; en effet on tire de la moitié de la *bamm* un son pareil à ce dernier.



Or c'est l'usage de ceux qui s'occupent de cet art parmi les Arabes de notre temps, d'appeler le plus grave des sons d'une octave le *bourdon*, et le plus aigu, le *criard*. Quelquefois on désigne par ces noms les termes de la quinte ou de la quarte.

Le point H marque le milieu du système, en grec, la *mésé*. Le son A sur la *bamm* c'est le plus grave des assumés, en grec, *proslambanomenos;* F, le plus grave des sons d'en-haut, en grec, *hypaté hypatôn ;* K, le moyen de ces sons, en grec, *parhypaté hypatôn;* O, le plus aigu des sons d'en haut, en grec, *lichanos hypatôn;* G, le plus grave des sons moyens, en grec, *hypaté mésôn ;* L, le moyen des moyens, en grec, *parhypaté mésôn ;* P, le plus aigu des moyens, en grec, *lichanos mésôn.* Nous prenons l'intervalle H M comme intervalle de séparation [*ton diazeuctique*]; reste l'intervalle M Q R, composé d'un limma et d'une quarte. Le son M c'est le séparant du moyen, en grec, *paramésos;* L, le plus grave des séparés, en grec, *trité diezeugmenôn;* I, le *paranété diezeugmenôn*; N, le *nété diezeugmenôn*; R, le *trité hyperboléôn*; de sorte qu'il reste deux sons pour compléter l'octave, qui ne sauraient se tirer des ligatures ordinaires du luth.

Pour ce qui regarde la ligature de *wostā*, certaines personnes sont d'avis qu'il faut la placer au point de la corde entre lequel et la ligature de *khincir* il y a une distance égale au huitième de

celle qui se trouve entre la *khincir* et le *mocht*. Alors la proportion du son de *wostā* à celui de *khincir* est de $^8/_9$. C'est ce qui se fait alors qu'on met les intervalles du genre fort ditonique à l'autre extrémité [du tétrachorde], et qu'on ne se sert que du premier intervalle; et de même quand on fait usage de tous les sons de ce genre mis à rebours, en les mélangeant avec les sons de quelque autre genre. Dans ce dernier cas le terme du second intervalle tombe entre la *sabbāba* et le son de *motlaq*; on s'en sert quelquefois [1]), mais d'ordinaire on le néglige.

D'autres mettent la ligature de *wostā* à mi-chemin entre la *sabbāba* et la *bincir*, ce qui s'appelle la *wostā des Persans*; ou bien l'attachent sur le point moyen entre cette *wostā* persane et la *bincir*; c'est ce qu'on entend par la *ligature de Zalzal*. Quant à la *wostā* qui résulte du renversement du genre fort ditonique, les hommes de notre temps ne s'en servent guère comme ligature de *wostā*, mais ils la désignent comme *voisine de la wostā*. Comme *wostā* ils ne mettent en œuvre que l'une des deux ligatures dont nous venons de parler, soit celle des Persans ou celle de Zalzal.

On emploie encore d'autres ligatures, situées entre la *sabbāba* et le *motlaq* jusqu'au point de rencontre des cordes, et appelées *voisines de la sabbāba*. L'une d'elles est celle qu'on met au terme du double ton mesuré en partant du côté aigu, ou de la *khincir*. Une autre se place à mi-chemin entre le nez [sillet] et la ligature de *sabbāba*. Une autre encore au juste milieu entre le sillet et l'une des ligatures de *wostā*, celle de Zalzal ou celle des Persans.

En comptant toutes ces ligatures et en y ajoutant le *motlaq*, on obtient sur chaque corde dix sons différents....

Beaucoup de personnes se servent de sons autres que ceux que nous venons de décrire, selon leur besoin de parfaire ou de composer les échelles qu'ils adoptent, mais ces sons n'ont pas de place bien arrêtée. Il y en a qui se produisent dans l'entre-deux des ligatures; d'autres se placent plus bas que celle de *khincir*, d'autres encore plus haut que celle de *sabbāba*; en les créant on se propose d'augmenter le nombre des sons disponibles. Pour connaître ces sons et la manière de les obtenir, on en cherche les consen-

1) Voyez plus bas aux *voisines de sabbāba*.

nances aux endroits déjà connus, soit sur les ligatures ou ailleurs. Ponr certaines ligatures il faut en tenir le *criard* ou le *bourdon moyen*, c'est-à-dire le son qui en diffère d'une quinte, ou bien leur *criard* ou leur *bourdon mineur*, c'est-à-dire l'une de leurs quartes. Ce son trouvé, et étant connue la relation au son dont il s'agit, on procède soit par la voie analytique soit par la voie synthétique selon les règles spéciales de l'art, pour connaître la relation du son en question à la ligature la plus voisine.

Il est des personnes qui font la ligature de Zalzal au dessus de la *bincir* à la distance d'un limma du côté de la *sabbāba* [1]), puisque les artistes que se servent de cette ligature en déterminent la place en accordant la *bamm* d'après la *mithlath*, de façon que ce qu'on entend de la *khincir* dans l'accord ordinaire, se fasse entendre de la *bincir*; car dans ce cas ce qui s'entend de celle-ci dans l'accord ordinaire, devint ce qu'on entend de l'endroit qu'il s'agit de déterminer. Mais nous disons que cela ne saurait être, ou que l'intervalle entre la *bincir* et la place de cette ligature [de Zalzal] doit être d'un quart de ton comme il a été expliqué ci-dessus, tandis qu'il serait ici d'un limma. En voici la preuve. Le son de *khincir* de la *bamm*, dans l'arrangement usité, a pour *criard* le son de *sabbāba* de la *zir*, puisque la différence entre les deux est d'une quarte doublée plus un ton; et depuis le son de *bincir* de *bamm* jusqu'au son de *motlaq* de *zir* il y a le double d'une quarte [plus un limma]; après quoi, pour compléter l'octave il s'en faut de la différence entre un ton et un limma, lequel intervalle se prend en dedans de celui qui existe entre le *motlaq* et la *sabbāba* de *zir*, au point qu'il faut pour compléter l'octave. Or observons que par le nouvel accord de la *bamm* le son de *khincir* est transporté à la *bincir*, tandis que les autres cordes restent établies comme devant. Dès lors le son qu'on tire de la *sabbāba* de *zir* a pour *bourdon* le son de *bincir* de *bamm*, et le *bourdon* du son qui est plus haut [plus grave] d'un limma que cette *sabbāba* est sans aucun doute identique à celui qui se présente dans l'accord modifié à la distance d'un limma au dessus de ladite ligature de *bincir*. Mais quand on prend pour la place de la *wostā* celle même d'où l'on entendrait dans l'accord modifié le son [primitif] de *bincir*, pareil son ne saurait se

1) C'est ce qui s'appelle *wostā az-Zalzalaïn*; voyez plus bas au tanbour de Bagdad.

faire entendre qu'à un limma au dessus de la *bincir*, et il est inévitable que les *criards* et les *bourdons* ne se portent à faux au deçà ou au delà d'une octave. De ces observations il résulte que le son de *bincir* ne peut s'élever jusqu'à atteindre la *wostā* des Persans, pour ne pas dire plus haut encore, comme cela se démontre sans peine en faisant l'expérience sur l'instrument. Car si nous produisons le *criard* de la *bincir* de *bamm* selon l'accord ordinaire et en marquons la place, puis tendons la *bamm* jusqu'à ce que le *bincir* en soit égal au *motlaq* de *mithlath*, nous en trouvons le *criard* à la *sabbāba* de *zir*. Si nous mettons ensuite la ligature de *wostā persane* à mi-chemin entre la *sabbāba* et la *bincir*, nous ne retrouvons aucunement le *bourdon* du son plus haut que la *sabbāba* de *zir*, que nous avions obtenu comme *criard* de la *bincir* de *bamm* d'après l'accord ordinaire, — *bourdon* qui devrait, selon l'opinion dont nous parlons, se présenter à la *wostā* telle que nous venons de la déterminer sur la *bamm*.

Les ligatures s'expliquent également à l'aide des intervalles plus grands que l'octave, ou bien des intervalles moyens; c'est-à-dire de la quinte, de la quarte, de l'undécime, de la duodécime, de la septime mineure; ou par le moyen des intervalles mineurs, du ton, du demiton, du quart de ton et du limma. C'est ce qui résulte des calculs que nous en avons faits.

La série des ligatures usitées sur le luth n'est jamais mise en œuvre tout entière. Celles qu'on emploie toujours et qui ne sont rejetées par personne sont la *sabbāba*, la *khincir* et une seule ligature entre la *sabbāba* et la *bincir*, que tous ont coutume de désigner comme ligature de *wostā*. Ceux-ci la font en *wostā de Zalzal*, ceux-là en *wostā persane*; il en est aussi qui érigent en *wostā* la ligature que nous avons appelée *voisine de la wostā*.

Quant aux *voisines de la sabbāba*, quelques-uns les rejettent et n'en emploient aucune; d'autres se servent de l'une des deux *wostā* en y joignant la *voisine de wostā* à titre de *voisine* et non de *wostā* même, sans employer avec ces ligatures aucune des *voisines de la sabbāba*. D'autres encore joignent à l'une ou à l'autre des *wostā* la *voisine de la wostā* et une *voisine de la sabbāba* séparée de cette *sabbāba* par un limma.

Parlons maintenant des intervalles qui se produisent sur le luth.

[Suit la liste des octaves, quintes, quartes, etc. qui se tirent des sons marqués sur l'instrument.]

.... Il est donc démontré que le système dont on se sert généralement sur le luth se compose de quatre tétrachordes, et l'on comprend qu'il ne peut être complet, puisque, pour compléter le système complet, c'est-à-dire la double octave, il faudrait ajouter deux tons entiers. Toutefois il y a moyen de compléter le système sur cet instrument de plusieurs manières. L'une est d'attacher deux ligatures en dessous de celle de *khincir* à mesure de deux tons, et de n'en employer les sons que sur la *zir*. Il est vrai que dans ce cas on a le désagrément d'être obligé de déplacer les doigts assez loin de leur position ordinaire, où les sons se produisent le plus promptement. La seconde manière est d'accorder autrement qu'on n'a coutume de le faire; mais alors les sons qui se produisent en des endroits donnés selon l'arrangement usité, sont transportés ailleurs, et parfois il en arrive que plusieurs sons qui se tiraient des anciennes ligatures viennent à manquer, en sorte que, si ces sons faisaient partie de quelque air joué sur le luth, cet air ne saurait désormais s'y exécuter.

La troisième manière est d'ajouter une cinquième corde, qui s'attache en dessous de la *zir*, tout en laissant les ligatures à leurs places, et de faire le *motlaq* de cette cinquième corde pareil à la *khincir* de *zir*. Appelons cette corde la *hhādd* [ou aiguë]. Alors la *bincir* de *hhādd* complétera la double octave. Le son de *sabbāba* de cette corde est le moyen des aigus, en grec, *paranété hyperboléôn*; celui de *bincir*, l'aigu des aigus, en grec, *nété hyperboléôn*; le son de *khincir* va au-delà du système complet. Représentons ces cinq cordes et marquons-y les places des ligatures les plus usitées, que personne n'a l'habitude d'omettre. Alors il s'arrange sur le luth le système *parfait séparé*, dans lequel l'intervalle de séparation le plus grave se place à l'avant de l'octave grave, c'est-à-dire entre le *motlaq* et la *sabbāba* de *bamm*. L'intervalle de séparation le plus aigu, placé à l'avant de l'octave aiguë, est déterminé par la *sabbāba* et la *bincir* de *mathnā*. Les deux tétrachordes contigus qui viennent après l'intervalle de séparation le plus grave, sont tous deux de la deuxième espèce, où le limma est celui des trois intervalles qui se place au milieu. Les autres tétrachordes, qui font partie de l'octave aiguë,

sont de la troisième espèce, celle où le limma précède les autres intervalles. Ainsi il y a une différence entre les deux octaves, qui provient de la disposition des intervalles du genre adopté [1]).

[Suit le dénombrement des sons du luth à cinq cordes, de leurs intervalles et de leurs relations harmoniques].

II. *Du Tanbour de Bagdad.*

Après avoir traité du luth, nous allons parler des instruments qui lui ressemblent. Celui qui s'en approche de plus près c'est l'instrument appelé le *tanbour*, parce que les sons s'y obtiennent de même par la division des cordes dont il est garni, et qu'il jouit à peu près de la même vogue que le luth, qu'on le traite avec le même soin et qu'on lui attribue la même importance.

Pour venir à la description de cet instrument, généralement on n'y met que deux cordes; parfois cependant on en ajoute une troisième. Mais comme c'est la coutume de mettre deux cordes, c'est du tanbour à deux cordes que nous parlerons d'abord. Dans le pays où nous écrivons ce livre [2]) on a dans ce genre deux espèces de tanbour, dont l'une s'appelle *tanbour de Khorasan* et se trouve en usage

---

1) Voici la table du système complet grec décrit dans le texte:

Octave grave:				*Octave aiguë:*			
Bamm	motl.	UT		*Mathn.*	sabb.	UT	
		int. de sépar.				int. de sépar.	
	sabb.	RÉ			binc.	RÉ	
		ton				limma	
	binc.	MI			khinc.	MI♭	
		limma	1er tétr.			ton	1er tétr.
	khinc.	FA		*Zir*	sabb.	FA	
		ton				ton	
Mithl.	sabb.	SOL. . . .			binc.	SOL	
		ton				limma	
	binc.	LA			khinc.	LA♭	
		limma	2d			ton	2d
	khinc.	SI♭	tétr.	*Hhādd*	sabb.	SI♭	tétr.
		ton				ton	
Mathn.	sabb.	UT			binc.	UT	

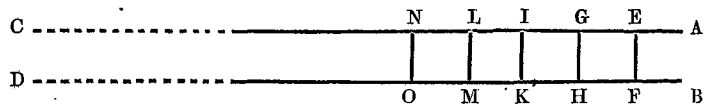
Les *wostā*, vieilles ou persanes, seraient MI♭, LA♭ dans l'octave grave, et RÉ♭, SOL♭, UT♭ dans l'octave aiguë. Les *wostā* de Zalzal se placeraient entre MI♭ et MI, etc.

2) Le pays de Damas.

dans le pays de ce nom et les régions limitrophes situées vers l'orient et le nord. L'autre, que les gens d'Iraq désignent par le nom de *tanbour de Bagdad*, sert à ceux-ci et aux habitants des pays voisins vers l'occident et le midi. Les deux espèces se distinguent l'une de l'autre et par la forme et par la grandeur. Au bas de chacune on scelle un pied, appelé en Iraq *zobaiba* [1]). C'est là que s'attachent les deux cordes; puis elles montent ensemble sur la table de l'instrument, et par-dessus un support [ou chevalet] dressé sur la table non loin du bout garni de la *zobaiba*. Ce support a deux coches qui tiennent les cordes séparées. Après cela les cordes se prolongent vers la partie la plus grêle [le col] de l'instrument, pour aboutir à deux chevilles, disposées tantôt en parallèle, tantôt à plomb sur une ligne qu'on tirerait le long de l'instrument. Dans ce dernier cas il se fait entre les cordes, avant qu'elles n'atteignent aux chevilles, une séparation pareille à celle qu'on obtenait au moyen des entailles sur le support; de sorte que les cordes qui donnent les sons se trouvent en parallèle sur chacune des deux espèces de tanbour.

Comme le tanbour de Bagdad est le plus répandu des deux dans le pays où nous écrivons, nous avons voulu commencer par ce tanbour, pour nous occuper ensuite de celui de Khorasan, en suivant pour chacun d'eux la voie que nous avons adoptée pour le luth.

Nous dirons donc que sur le tanbour de Bagdad les deux cordes parallèles se marquent d'ordinaire du côté de la cheville à cinq sections égales. Les points de division sont établis par des ligatures attachées au col de l'instrument vis-à-vis de chaque point; la dernière s'en fait au huitième de la distance entre le chevalet et l'extrémité de la partie vibrante de la corde, du côté de la cheville:



La ligature NO étant attachée sur le huitième de chacune des

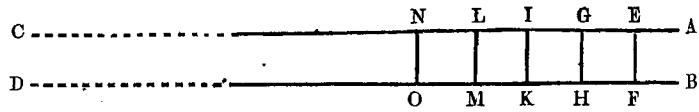
1) Je donne les voyelles par conjecture; *zobaiba* pourrait être le diminutif de *zobb* (membrum virile, ou selon le dialecte de Yémen, le nez), et s'appliquer à l'appendice qui se trouvait au bas du corps de l'instrument. Il existe aussi un mot prononcé *zabiba*, mais ses significations connues sont tout différentes.

deux cordes A C et B D, chacun des sons N et O résonne à un intervalle de $^7/_8$. Et puisque la distance de A à N, comme celle de B à O, sont partagées en cinq sections égales, et A N est le huitième de A C, comme B O est le huitième de B D. — lorsqu'on assigne au son A le nombre de 40, le son E, d'après la même principe, aura 39, G, 38; I, 37; L, 36; enfin le son N, 35....

On peut arranger les cordes de sorte que les sons en soient les mêmes; je veux dire le son de B pareil à celui de A. On peut aussi les accorder différemment, et en effet c'est la coutume. Ainsi qu'il a été expliqué au livre des Éléments, tantôt ces séries [de sons représentés sur chaque corde] sont-elles continues, tantôt séparées. Les continues ont en commun soit un seul son soit plusieurs....

La coutume générale est d'accorder en deux séries différentes d'intervalles, séries continues à plusieurs sons communs. Alors la proportion de l'ensemble de l'une des séries à celui de l'autre série est comme celle qui existe entre les deux sons d'un intervalle quelconque compris dans celui des termes extrêmes d'une série. On a choisi ordinairement, pour l'instrument dont nous parlons, de fixer la proportion d'après l'un des petits intervalles qui se présentent dans la série adoptée. Chacun de ces petits intervalles pourrait devenir la base de la relation entre les deux cordes; mais les artistes préfèrent en général les accorder de sorte que la proportion de toute la série A N à la série B O soit pareille à celle de A à G et de N à O. Dans ce but, la corde B D se tend jusqu'à ce que le son de *motlaq* en soit le même que celui de G [$^{18}/_{17}$]; c'est là l'accord ordinaire. Or il est démontré au livre des Eléments, que dans les séries d'intervalles, différentes, constituées et disposées comme celle-ci, les sons qui se répondent auront partout la même proportion; celle de A à B sera la même que celle de N à O.....

Il se comprend par ce qui précède que les autres sons qu'on croit faire identiques sur l'instrument, ne le sont pas réellement. Toutefois, en accordant l'une des cordes de l'instrument d'après l'autre comme nous venons de le dire, on a l'intention de rendre le son F pareil au son I; on marque la corde B D au point F, et A C sur le point I, croyant que ceux-ci doivent nécessairement



se répondre, et de même H et L, K et N. Ces sons étant certainement égaux, il faut que la proportion de B à F soit la même que celle de G à I, c'est-à-dire que celle de A à E. Donc il s'entend que les distances des places des sons qui sont sur les deux cordes ne sauraient être égales, comme on se le répète, et comme j'ai dit à tort dans un passage précédent de ce livre, en m'accommodant à ce qui se répète parmi le vulgaire. Bien au contraire, il faut faire la distance de G à L plus petite que celle de A à G; témoin le calcul, et aussi la démonstration suivante qui sera plus claire pour la plupart des lecteurs. Si nous tendons la corde B D jusqu'à ce que le *motlaq* en soit pareil au son N, puis cherchons le son O entre N et C sur la corde A C, nous le trouvons éloigné de N vers C d'une distance moindre que celle de A à N [1]).

Il s'ensuit que les ligatures ordinaires qui se font sur cet instrument sont attachées à des endroits autres que ceux qu'elles devraient occuper, et où nous dirons maintenant qu'il est convenable de les mettre. C'est qu'il faut mesurer du côté de la cheville un quart de la distance qui est entre le sillet et le chevalet, et diviser ce quart en cinq sections égales, puis attacher une ligature sur l'extrémité de la première section; ce sera la ligature G H [$\frac{19}{20}$]. Maintenant divisons chacune des cinq sections en deux parts, de sorte que le quart de corde soit partagé en dix sections égales, et attachons une seconde ligature sur le milieu du quart, c'est-à-dire au bout de la cinquième des dix sections; ce sera la ligature N O, celle du petit-doigt [$\frac{7}{8}$], tandis que la ligature G H appartient à l'index. Tendons ensuite la corde B D jusqu'à ce que le *motlaq* en soit égal à G [$\frac{19}{20}$], puis cherchons où se produit le son H entre G et C sur la corde A C, et attachons-y une nouvelle ligature; ce sera certainement la ligature L M [$\frac{361}{400}$]. Cherchons encore où se produit le son N entre H et D sur la corde B D; ce sera la place véritable de la ligature I K, ligature du doigt-du-milieu, comme L M est celle de l'annulaire. Cherchons enfin où se

1) Mettons A C = 64, alors N C = 56, O C = 49, A N = 8, N O = 7.

produit le son I entre B et H de la corde B D; ce sera la place propre de la ligature E F [$\frac{35}{18}$], semblable à la *voisine de sabbāba* sur le luth; le son qui s'en tire est celui qui s'emploie le plus rarement. Voilà les endroits où il convient de placer les cinq ligatures sur cet instrument; on voit que les distances de ces ligatures sont différentes [1]). Il est vrai que les ligatures ordinaires à distances uniformes peuvent dans certains cas rendre le même service que celles dont on varie les distances....

....Quand on arrange cet instrument de la manière susdite, je veux dire si l'on tend la corde B D jusqu'à ce que le son de *motlaq* en égale celui de G, etc., les sons B F H K deviennent identiques aux sons G I L N, et les deux sons A et E ne se retrouvent pas sur la corde B D, tandis que M et O ne se rencontrent sur aucune ligature de A C; quoiqu'il soit possible de les produire entre N et C. Les sons qu'on obtient par cet arrangement sont au nombre de huit.

Il y a moyen, tant dans le genre varié que dans le genre égalisé [2]), d'arranger autrement. Si l'on fait le son B pareil à E, le son A sera plus grave qu'aucun de ceux qui se trouvent sur la corde B D, et le son O plus aigu qu'aucun des sons produits par les ligatures de A C, et les sons deviennent sept en nombre.

Un troisième arrangement est de faire pareils le *motlaq* de B D et le son I; alors les sons B F H sont les mêmes que ceux marqués I L N, et il se présente neuf sons.

Puis encore, si l'on égalise les sons B et L, B et F deviendront pareils à L et N, et le nombre des sons donnés dans cet arrangement s'élèvera à dix.

Enfin, en faisant pareils les sons B et N, on augmente le nombre des sons jusqu'à onze, et c'est là le plus riche de ces arrangements tant en sons qu'en consonnances. Du reste les consonnances dans tous ces arrangements se découvrent sans difficulté.

Néanmoins il est clair que dans aucun d'eux on n'atteint l'intervalle de la quarte, et qu'aucun des sons que nous avons men-

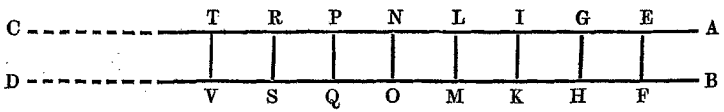
---

1) Accord rectifié: $A\frac{1}{1}$, $E\frac{350}{361}$, $G = B\frac{18}{20}$, $I = F\frac{35}{36}$, $L = H\frac{361}{400}$, $N = K\frac{7}{8}$, $M\frac{6859}{8000}$, $O\frac{1805}{1800}$.

2) C'est-à-dire soit qu'on adopte les ligatures à distances variées que nous venons d'indiquer, soit qu'on s'en tienne aux distances égales.

tionnés ne se retrouve parmi les ligatures ordinaires du luth. Si nous désirons les tirer de cet instrument, nous attacherons une ligature à mi-chemin entre le sillet du luth et la ligature de *khincir*, puis diviserons la distance entre cette [nouvelle ligature] et le sillet en cinq parties égales, et mettrons une autre ligature sur l'extrémité de la seconde partie à partir du sillet; ce sera G H, et la ligature que nous avions faite d'abord sera N O. Après cela, si nous voulons employer les ligatures à distances égales, nous posons une ligature au bout de chacune des cinq parties; si au contraire nous préférons des ligatures variées, nous appliquons la méthode déjà décrite. De cette manière nous parvenons à tirer les sons en question des cordes du luth.

Les ligatures que nous venons d'indiquer s'appellent les *ligatures païennes*, et les airs composés des sons que ces ligatures font naître, les *airs païens*. C'est qu'on les employait autrefois; mais la plupart des Arabes modernes qui se servent de cet instrument ne font pas usage des ligatures païennes, mais leurs doigts s'appliquent plus bas que la ligature N O. De celle-ci ils font la ligature de l'index, et ils placent l'annulaire plus bas encore vers C en le faisant suivre du petit-doigt, de sorte que le point le plus reculé pour placer celui-ci, dépasse le quart de la corde entière d'une assez grande distance, et mettent leurs doigts-du-milieu entre N O et les places de leurs annulaires. Il y en a beaucoup qui égalisent les distances entre les doigts et les rendent semblables à celles qui séparent les ligatures païennes. Toutefois ce n'est guère la coutume de mettre des ligatures sur les places des doigts, à l'exception de la place de l'index où ils mettent la dernière des ligatures païennes, c'est-à-dire N O. Mettons les cordes A C et B D, et arrangeons les ligatures païennes; ajoutons-y des ligatures pour les places des doigts des modernes; faisons égales les distances entre les doigts selon leur manière de voir, et désignons les points de la ligature du doigt-du-milieu par P Q, la ligature de l'annulaire par R S, et celle du petit-doigt, la dernière, par T V. Si donc chacune des



parties égales entre N et T est pareille à chacune de celles qui se

trouvent entre N et A; le son P a la valeur de 34; R, de 33; T, de 32; de sorte que le plus grand intervalle qu'on puisse atteindre dans cet arrangement, n'est que celui de $\frac{4}{5}$, qui est le plus grand des petits intervalles du genre mou, le premier dans le plus laxe des genres mous [1]), comme il est établi au livre des Éléments.

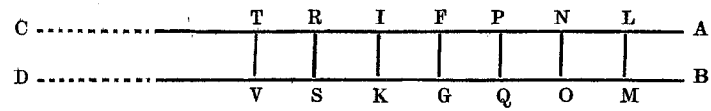
On peut aussi varier les distances entre ces ligatures, soit en laissant la ligature T V en bout de l'intervalle $\frac{4}{5}$, soit en l'éloignant de cette place. Commençons par la laisser au bout de $\frac{4}{5}$, et arrangeons les cordes A C et B D comme à l'ordinaire, puis cherchons où se produit le son O entre N et T sur la corde A C et attachons-y une ligature R S. Alors cherchons le son T entre O et D sur la corde B D et attachons une ligature P Q; le son P sera de $33\frac{13}{19}$ [car $\frac{16}{19} = 33\frac{13}{19} : 40$], et le son R de $33\frac{1}{4}$, [puisque $\frac{133}{160} = 33\frac{1}{4} : 40$]. Mais s'il n'importe pas que la ligature T V soit déplacée, nous chercherons en quel endroit tombe le son M entre N et C de la corde A C; ce sera là la ligature P Q $[\frac{171}{200}]$; puis découvrerons la place du son O entre N et C, ce qui donne la ligature R S $[\frac{133}{160}]$; après cela chercherons le son Q entre R et C sur A C, et là où nous le rencontrerons sera la ligature T V $[\frac{324}{400}\frac{9}{0}]$. Alors le son P sera de $34\frac{1}{5}$, le son R de $33\frac{1}{4}$, et le son T de $32\frac{49}{100}$. Ce sont les ligatures dites féminines. L'accord dont on se sert avec elles est le premier; cependant on pourrait aussi bien employer d'autres accords que celui dont nous venons de donner le compte, comme celui où B est pareil à P, ou bien à R ou à T, et on aura peu de peine à trouver les sons qui se présentent sur les deux cordes dans chacun de ces accords, ni les consonnances. Tout cela est facile à trouver pour celui qui veut y donner un peu d'attention.

On peut encore attacher entre N et T des ligatures additionnelles, jusqu'à ce que le nombre en égale celui des ligatures païennes et plus encore, et les mettre à des distances soit égales soit variées. Nous avons mis le lecteur sur la voie vers la méthode pour les faire de l'une ou de l'autre manière; et si l'on veut s'en tenir à nos instructions, on peut changer les places de ces ligatures, en augmenter et en diminuer le nombre. Pour nous il n'y a lieu de nous étendre

1) Prenons pour exemple ce genre, ou cette division du tétrachorde: $\frac{5}{5} \times \frac{22}{21} \times \frac{45}{48} = \frac{3}{4}$, le جنس غير المتتالى الارخى ou genre non continu laxe de notre auteur, ou genre enharmonique.

sur tout ce qui serait possible d'en dire; si l'on aime en parler davantage, c'est assez facile, pourvu qu'on observe les principes dont tout cela peut se tirer.

.... Les praticiens ont fait choix des genres mous et laxes [pour les tanbours en question], et ce sont là les genres auxquels ces instruments se prêtent le mieux. A cause de cela nous croyons devoir adopter les genres laxes d'entre les forts comme les plus propres à reproduire complètement les sons de ces instruments, et arranger de sorte qu'aucun des intervalles moyens n'atteigne la quarte sur aucune des deux cordes. Dans ce but on attache d'abord une ligature sur le quart de chacune vers le sillet, soit en TV dans la figure ci-jointe. La ligature NO se fera à l'endroit con-



sacré, à mi-chemin entre T et A. Tendons à présent la corde BD jusqu'à ce que le son de cette corde libre soit égal au son N, puis observons où se produit le son O entre N et T sur la corde AC, et attachons-y une autre ligature RS [$\frac{49}{64}$]. Observons encore le point d'où se tire le son T entre V et O de la corde BD et mettons-y une ligature PQ [$\frac{6}{7}$]. Nous prendrons NO pour la ligature de l'index, PQ pour celle du doigt-du-milieu, RS pour celle de l'annulaire, TV pour celle du petit-doigt. Ce sont là les ligatures indispensables sur cet instrument; évidemment elles constituent l'espèce la plus laxe du genre *fort doublé* [1]). Si nous désirons poursuivre la série des sons de ce genre en arrangeant les sons de ses espèces sur cet instrument, afin de faire entendre les sons des intervalles de ce genre de plusieurs manières, nous tendrons la corde BD jusqu'à ce qu'elle atteigne le son P [$\frac{6}{7}$], puis chercherons le son de R entre B et O, et attacherons la ligature LM [$\frac{3}{3}\frac{3}{4}\frac{3}{4}$], dont nous faisons la *voisine de l'index* du tanbour de Bagdad. Maintenant nous relâcherons la corde BD jus

---

1) N = $\frac{7}{8}$, R = $\frac{49}{64}$, T = $\frac{3}{4}$; donc AN = $\frac{7}{8}$, NR = $\frac{7}{8}$, RT = $\frac{48}{49}$.
N = $\frac{7}{8}$, P = $\frac{6}{7}$, T = $\frac{3}{4}$; donc AN = $\frac{7}{8}$, NP = $\frac{48}{49}$, PT = $\frac{7}{8}$.

Les intervalles $\frac{7}{8} \times \frac{7}{8} \times \frac{48}{49}$ sont ceux du جنس القوىّ ذو التضعيف الاوّل, genre diatonique doublé n° 1.

qu'à ce que le motlaq en soit pareil à la voisine de l'index de la corde A C [B = L = $\frac{3}{3}\frac{4}{8}\frac{3}{4}$], chercherons où se produit le son O entre N et R sur la corde A C, et mettrons la ligature I K [$\frac{2}{3}\frac{4}{0}\frac{0}{7}\frac{1}{2}$]. Cette ligature remplacera, sur le tanbour dont nous parlons, la ligature dite *wostā az-Zalzalaïn* du luth; [c'est le terme dont on se sert] quand il y a entre la *bincir* du luth et la *wostā* de Zalzal l'intervalle d'un limma. Que si nous voulons obtenir la place de la *wostā* qui remplace dans ce genre la *wostā* persane du genre fort ditonique, nous mettons une ligature à mi-chemin entre N et R; ce sera F G [$\frac{1}{1}\frac{0}{2}\frac{5}{8}$], qui répondra à la *wostā* persane du luth. Nous pouvons de même augmenter le nombre des ligatures entre A et T, etc.

[Suivent des instructions pour arranger les différents genres théoriques sur le tanbour de Bagdad, et la liste des sons et des intervalles dont on dispose en jouant de cet instrument.]

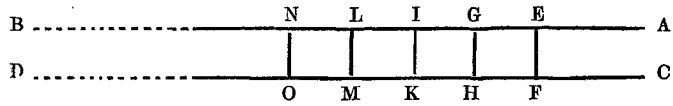
III. *Du Tanbour de Khorasan.*

Parlons à présent du tanbour de Khorasan, d'après la méthode même qui nous a servi ci-dessus. Nous dirons donc que cet instrument présente des différences chez les habitants des diverses contrées, quant à la forme, la longueur et la taille. Néanmoins on y met partout deux cordes de même grosseur, qui s'attachent à la *zobaiba* de l'instrument, puis se prolongent en parallèle en passant sur le chevalet dressé sur la table, et muni de deux entailles pour tenir les cordes séparées. Après cela elles vont toujours en parallèle depuis le chevalet jusqu'au sillet de l'instrument, où elles passent dans deux hoches placées à la même distance l'une de l'autre que les entailles du chevalet, et enfin sur deux chevilles placées vis à vis l'une de l'autre aux deux côtés de l'instrument.

Il y a des ligatures en grand nombre, espacées depuis le sillet jusque vers la moitié de la longueur de l'instrument, près de l'extrémité du col. Quelques-unes de ces ligatures occupent toujours les mêmes places chez tous et dans tous les pays; d'autres varient dans leurs placements au gré des personnes. De ces ligatures non

stabiles, il y en a qui s'emploient assez fréquemment, d'autres dont l'usage est plus rare.

Les ligatures fixes sont d'ordinaire au nombre de cinq; dont la première se met au neuvième de l'espace compris entre le sillet et le chevalet, la deuxième au quart de cet espace, la troisième au tiers, la quatrième au juste milieu, et la cinquième au neuvième de la distance entre le chevalet et le milieu. Figurons-les de cette manière:



Alors les sons AE et CF forment l'intervalle d'un ton; AG et CH, celui d'une quarte, AI [et CK], celui d'une quinte; donc GI est d'un ton, différence entre la quarte et la quinte; même observation pour HK. AL fait l'octave; ainsi IL est d'une quarte, différence entre l'octave et la quinte, comme GL est d'une quinte, différence entre l'octave et la quarte. AN est d'une octave plus un ton; IN c'est une autre quinte; EI, une autre quarte, etc.; EN, une autre octave, etc.

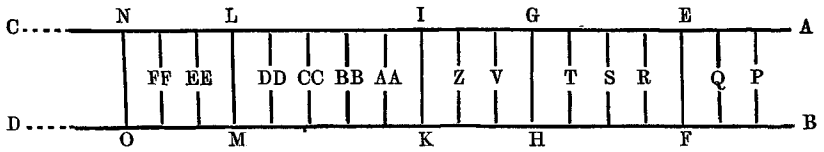
Les ligatures fixes de cet instrument, autres que la ligature LM, sont immuables, non pas absolument mais à cause du système qu'on y emploie, qui est celui dans lequel l'intervalle de séparation se place au milieu des octaves. Que si l'on adopte le système où cet intervalle est placé à l'extrémité grave, certaines de ces ligatures doivent nécessairement changer de place selon ce qui est dit au livre des Éléments.

Les ligatures variables se rangent entre les cinq dont nous venons de parler. Il y en a de plus et de moins usitées; nous traiterons d'abord de celles-là.

On les met entre les ligatures fixes, selon l'ordre varié des intervalles du genre choisi. Quoique leur nombre ne soit guère partout le même, d'ordinaire on en met treize. Dans certains cas on doit augmenter le nombre des ligatures variables, non pas pour mettre en œuvre les sons des ligatures additionnelles, mais pour obtenir au moyen de celles-ci l'arrangement des ligatures de service, comme nous l'expliquerons ci-dessous. Parfois même on en met plus de

vingt. Les sons des ligatures additionnelles s'emploient [seulement] comme les *voisines* qu'on a sur le luth [1]).

Comme il convient de commencer par ce qui est le plus usité sur l'instrument dont il s'agit, je dirai que les ligatures variables en sont treize comme nous venons de le dire; dont deux entre A et E, trois entre E et G, deux entre G et I, quatre entre I et L, deux entre L en N; de sorte que le plus ordinairement on a en tout dix-huit ligatures. Désignons celles qui sont fixes par deux lettres différentes, les autres par une seule simple ou doublée:



.... Maintenant considérons comment il faut déterminer les places de toutes ces ligatures. En premier lieu il faut tendre les deux cordes au même point, de sorte que leurs sons libres soient les mêmes. Nous en ferons les degrés les plus doux possibles, puis observerons où se produit le *criard* du son A sur la corde BD; c'est la place de la ligature LM. Ensuite nous tendrons cette corde jusqu'à ce que le *motlaq* en soit pareil au son L; alors le son M sera le *criard* du son L. Nous plaçons le doigt sur les deux points L et M ensemble, puis cherchons le son M sur la corde AC; puisqu'il se trouve au milieu même de la corde BD, il doit se produire à mi-chemin entre A et L, ou de la moitié de la corde AC. C'est la place de la ligature GH. Après cela nous lâcherons la corde BD jusqu'à ce que le *motlaq* en soit pareil au son G, et nous chercherons le son L sur cette corde: voilà la ligature IK. Cherchons I sur BD pour obtenir la ligature EF. Relâchons encore la corde BD jusqu'au son E, et retrouvons le son M entre L et C sur la corde AC; nous aurons la ligature NO. De cette manière nous apprenons à connaître les places des ligatures fixes de l'instrument.

Pour déterminer les ligatures variables les plus usitées, nous faisons le son libre de BD pareil à celui de E, et cherchons le

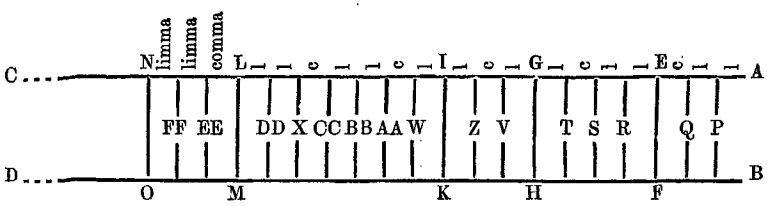
1) C'est-à-dire, si je ne me trompe, dans les agréments et les passages.

son F sur la corde AC [1]); voilà la ligature T [$\frac{64}{81}$], entre laquelle et GH il y a l'intervalle d'un limma. Cherchons le son G sur la corde BD, ce sera la ligature R [$\frac{27}{32}$], faisant avec EF l'intervalle d'un limma. Cherchons le son R de la corde AC sur BD; cela donnera la ligature P, entre laquelle et les deux cordes libres il y a un limma [$\frac{24}{25}\frac{3}{6}$]. Cherchons T de la corde BD sur la corde AC; ce sera la ligature Z [$\frac{512}{729}$], distante de IK d'un limma. Cherchons K sur AC pour avoir la place de BB [$\frac{16}{27}$]. Maintenant retrouvons le son de Z de la corde BD sur la corde AC; ce qui donne la ligature AA [$\frac{409}{655}\frac{6}{61}$], et produisons celui de BB de la corde BD sur la corde AC pour avoir DD [$\frac{128}{243}$]; entre DD et LM il y a un limma. Cherchons encore DD de la corde BD sur AC; ce sera FF [$\frac{1024}{1787}$], ligature séparée de NO par un limma. Cherchons le son de L sur la corde BD et nous aurons CC [$\frac{9}{16}$], dont le son, tiré de la corde AC et retrouvé sur BD, servira à marquer une ligature à ajouter aux treize connues, laquelle nous marquerons W [$\frac{81}{128}$]. Entre cette W et la ligature IK il y a un limma. Cherchons ensuite l'endroit où le son W sur la corde AC se tire de BD, soit V [$\frac{729}{1024}$]. Le son de V sur AC reproduit sur BD donne S [$\frac{656}{819}\frac{1}{2}$], et entre S et R l'intervalle est d'un limma, tandis qu'il est d'un comma entre S et T, de même qu'entre V et Q, entre W et AA. Cherchons S de la corde AC sur BD, ce qui donne Q [$\frac{590}{655}\frac{49}{36}$]; ligature entre laquelle et P il y a un limma, et un comma entre Q et EF. Tirons ensuite le son Z sur la corde BD, de la corde AC; [c'est marquer la place de AA $\frac{409}{655}\frac{6}{61}$, dont nous transporterons le son qu'elle fait sur BD, à la corde AC;] voilà la place d'une ligature ajoutée aux treize susdites [$\frac{32}{59}\frac{76}{04}\frac{8}{9}$]. Mettons cette ligature et marquons-la du signe X. Cherchons le son que donne cette ligature avec la corde BD, sur la corde AC; ce sera EE [$\frac{263}{59}\frac{144}{141}$], séparée de LM par un comma. Entre EE et FF il y a un limma, entre X et CC un comma, entre X et DD un autre limma.

Nous donnons ici un second tracé des cordes AC et BD, marqué maintenant des ligatures dont nous venons de déterminer les places;

---

1) Voyez la figure qui est en regard, et qui porte les mêmes lettres que celle qui précède.



Il y en a deux, savoir W et X, dont on ne se sert que comme points de départ pour compléter les ligatures. On peut les laisser à leurs places on bien les ôter, mais il vaut mieux de les laisser. Quant aux sons qu'on en tire, ils occupent une place analogue aux sons auxiliaires [ou voisins] du luth.

Quant aux consonnances de chaque son, elles se déterminent sans peine à cause des intervalles qui se présentent, soit d'un limma soit d'un comma....

L'accord de cet instrument se fait de plusieurs manières; dont l'une est de faire semblables les sons des cordes libres; ainsi le son de chaque ligature sur l'une des cordes sera le même que celui de la même ligature produit sur l'autre. Cet accord est appelé par les artistes accord de mariage. Il est clair que les deux cordes ensemble ne vont pas au delà d'une octave plus un ton.

Le genre le plus usité sur ce tanbour c'est le fort ditonique, dans lequel on ne multiplie les ligatures qu'en arrangeant les intervalles propres à ce genre de différentes manières; c'est pourquoi les sons de cet instrument concordent pour la plupart avec ceux du luth arrangé d'après le genre fort ditonique.

Voyons quels sons parmi ceux du tanbour se retrouvent sur le luth, en examinant de suite les différents accords qu'on peut adopter. D'abord l'accord de mariage, où les sons sont les mêmes sur les deux cordes. Le son A est celui de *bamm* libre; le son P, celui du mixte [1]); E, celui de *sabbāba* de *bamm*, etc. Le nombre des sons produit sur l'instrument par cet accord, y compris les sons des deux ligatures extraordinaires [W et X], s'élève à vingt-et-un.

Maintenant nous ferons l'accord à l'intervalle d'un limma, en faisant le son B pareil au son P de la corde AC. Chaque son

1) Ou du superflu (*zāid*), son de la vieille *voisine de sabbāba*.

de BD sera pareil au son de la ligature de l'autre corde AC qui en diffère d'un limma; mais chaque fois que la diflérence des ligatures sur cette corde est autre que d'un limma, il n'y a pas deux sons pareils; puisque le son de A ne se répète sur aucune ligature de BD, et c'est le même cas pour le son O et pour tous ceux qui se trouvent à l'un des termes d'un intervalle de comma [sur la corde AC]. Par conséquent il y a quatorze sons doubles et quatorze simples, ou vingt-huit en tout dans cet accord, et le son O est le *khincir* de *mathnā* [$\frac{3}{64}\frac{7}{4}$].

Que si nous accordons à l'intervalle deux limma, nous obtenons vingt-six [1]) sons simples et sept doubles, ou trente-trois [1]) en tout. C'est ce qui s'appelle l'accord montagnard [2]).

L'accord le plus ordinaire est celui qui se fait en tendant la corde BD jusqu'à ce que le *motlaq* en soit pareil au son E; alors A et R sur la corde BD font une quarte, et entre A et H il y a une quinte. Le son de la ligature CC sur la corde BD est le *criard* de celui de la corde AC libre, etc. Les sons doubles dans cet accord sont dix-huit, sur six simples, ou vingt-quatre en tout. Et comme nous l'avons déjà dit, E c'est la *sabbāba* de *bamm*, etc.

Si nous tendons la corde BD jusqu'à ce que le son en soit pareil au son R de la corde AC, nous obtenons l'accord dit du Nadjāri. Il n'est pas difficile de déterminer lesquels des sons produits par cet accord se retrouvent sur le luth, et quels sont ceux qui ne sauraient s'y rencontrer.

Quand la corde BD est tendue jusqu'à donner le son G, on fait l'accord à la quarte, nommé accord de luth. Ici les sons depuis A jusqu'à T sur la corde AC sont simples: il n'y en a pas de pareils sur la corde BD. De même sur BD les sons depuis O jusqu'à CC n'ont pas de pareils sur AC. De sorte qu'il y a sur chaque corde sept sons sans pareils et dix qui sont doubles dans cet accord de l'instrument; et l'accord entier en offre

1) Lisez vingt-huit et trente-cinq. L'auteur semble ne pas se souvenir de ce qu'il a commencé par compter les sons W et X.

2) Possiblement celui d'al-Djabal ou al-Djibāl, l'antique Médie, appelée aussi Irāq adjemi. Selon l'exemplaire de Milan ce serait l'accord de chameau, terme assez peu vraisemblable. Le ms. de Madrid donne l'accord de Djil, c'est-à-dire de la contrée de Guilān.

vingt-quatre [1]). G et B répondent au *khincir* de *bamm*, etc.

Que si nous accordons en quinte, c'est-à-dire que nous tendons BD jusqu'à la faire rendre un son pareil à celui de I, alors les sons depuis A jusqu'à Z sur la corde AC, et depuis W jusqu'à O, sont simples, de même que les sons QSV sur BD, et EE XAA sur AC. Le nombre total des sons dans cet accord s'élève à trente-quatre, dont huit doubles et vingt-six simples. Les sons P de BD et W de AC sont tous les deux *voisins de wostā* de *mithlath*, etc.

Tendons la corde BD jusqu'à ce que le motlaq en répète le son CC de la corde AC; alors A et O feront une double octave. I répondra à la *sabbāba* de *mithlath*, etc.

Supposons le son B pareil à L; alors la double octave se terminera au son M; B sera la *sabbāba* de *mathnā*, etc.

Il y a encore d'autres accords auxquels l'instrument se prêterait et qui donneraient lieu à des comparaisons avec le luth. Le lecteur qui désirerait continuer est en mesure de le faire lui-même; pourvu qu'il s'en tienne aux règles suivies par nous dans les exemples que nous venons de donner.

Ce que nous avons expliqué est ce qu'il y a de plus usité sur cet instrument; on aura compris que les petits intervalles qu'on y emploie sont ceux du genre fort ditonique. Si, au contraire, nous attachons les ligatures variables sur des points différents de ceux dont nous parlions tantôt, — c'est-à-dire si nous partageons les tons entiers qui s'y trouvent en trois sections égales, et appliquons une ligature à chacune de celles-ci, la proportion de A au son P sera de 26 : 27; celle de P à Q, de 25 : 26; celle de Q à E, de 24 : 25, et les mêmes proportions se trouveront entre les ligatures placées au dedans de chaque ton entier.

On peut aussi faire usage sur cet instrument de genres autres que celui-ci. [Suivent les instructions pour mettre les ligatures.]

Et maintenant que nous sommes parvenus au terme de notre projet à l'égard de cet instrument, que ce soit ici la fin de notre chapitre sur le tanbour.

---

1) Le texte porte *trente-deux*.

IV. *Des Flûtes.*

Parlons maintenant des flûtes et de leurs congénères. Il existe beaucoup d'instruments de ce genre. Si nous voulions traiter de chaque espèce séparément, nous n'y gagnerions que la longueur du traité, puisqu'il est bien des choses qui se retrouvent chez toutes de la même manière. C'est pourquoi nous préférons commencer par ce qu'elles ont toutes en commun, et ensuite expliquer ce qui est propre à certains de ces instruments. On aura en cela un exemple qu'on peut suivre à l'égard des instruments analogues, dont nous ne parlons pas. Si l'on veut appliquer ce que nous dirons aux autres instruments de ce genre, on n'y aura aucune difficulté.

Je dirai donc que les sons de ces instruments ne s'obtiennent que par le frottement de l'air contre le côté concave des conduits qui y sont ménagés. Ces conduits sont tantôt des tuyaux creusés dans l'instrument, tantôt des issues par lesquelles l'air passe au dehors des tuyaux. La différence des sons aigus ou graves se détermine:

1° selon que le courant d'air est plus voisin de la force qui le pousse et le souffle dans le tuyau, ou qu'il en est plus éloigné. Car quand le courant est près de celui qui le pousse, le mouvement en est plus rapide et le choc plus fort, et toutes les parties en deviennent plus comprimées [1]), et le son qui en résulte, plus aigu. Tandis qu'à quelque distance le mouvement est plus lent, la compression en sera plus faible, et le son qu'elle rend, plus grave.

2° par le rétrécissement ou la largeur du tuyau qui livre passage à l'air. Car si l'ouverture est étroite, l'air s'y trouve comprimé, et son élan, comme le nombre de ses vibrations, s'augmentent; ainsi le son qui en résulte devient plus aigu; si au contraire l'ouverture est large, il s'ensuit que la compression est plus faible, et il y a du retard dans ses vibrations qui devien-

1) L'auteur résume en cette phrase la description d'une colonne d'air vibrante dont les maximum de densité sont plus nombreux, en d'autres termes, dont les vibrations sont plus fréquentes. Dans la suite nous pouvons nous servir de cette expression moderne. Du reste cette théorie tout entière des flûtes est un peu vague.

nent moins fréquentes, de sorte que le son produit sera plus grave.

3° par le calibre étroit ou large des issues par lesquelles l'air s'échappe au dehors des tuyaux. On peut y appliquer ce qui vient d'être dit sur celui des tuyaux mêmes.

4° par le degré de poli des tuyaux et des issues. Car là où ce degré est considérable, l'air glisse dessus et ses vibrations se présentent plus nombreuses; mais aussitôt qu'il y a quelques aspérités, les vibrations de l'air qui s'y frotte deviennent plus rares, et le son qui en résulte, plus grave.

5° par l'affaiblissement et l'accroissement de la force qui pousse l'air dans les tuyaux et dans les issues. L'un est en raison de la lenteur, et l'autre en raison de la vitesse du mouvement de l'air: quand ce mouvement est rapide, les vibrations sont plus fréquentes et le son devient aigu: s'il se ralentit, les vibrations deviennent plus rares et le son plus grave.

Si l'air en passant par les issues de l'instrument ne subit pas de frottement, on n'entend pas de son. Ce cas peut se présenter:

1° par la longueur de la distance. C'est-à-dire, si la longueur est telle que la force poussante ne suffit pas à causer un frottement de l'air, il ne se produit pas de son à l'extrémité de la distance.

2° par la trop grande largeur des ouvertures.

3° par l'insuffisance de la force poussante.

Le son le plus grave de ces instruments se produit par le frottement le plus faible de l'air qui y circule; le plus aigu, par la percussion la plus considérable qu'on peut donner à l'air.

Les issues par lesquelles l'air s'échappe au large sont ménagées dans les tuyaux soit en ligne droite avec ceux-ci soit en guise de détour. Les unes sont celles qui se trouvent à l'extrémité opposée à celle où l'air fait son entrée; les autres sont des trous percés dans le côté convexe du tuyau, afin que l'air, avant d'atteindre le bout du tuyau, se porte en détour vers quelqu'un de ces trous et s'échappe de là au dehors, comme cela se fait sur le dos des flûtes.

Prenons le son le plus grave d'un de ces instruments, dont la gravité est causée par la distance qui sépare la place du son de la force poussante: le son dont la distance à la force est la moitié

de la distance donnée, est réduit à la moitié de la gravité. La même observation s'applique à tous les sons. Quelle que soit la différence entre la distance du son le plus grave et celle d'un autre son, la gravité de ce son sera toujours en proportion de la distance; la proportion du son le plus grave au son le plus aigu est celle de l'une des distances à l'autre.

Quand la cause de la gravité du son est la largeur des tuyaux que l'air parcourt, alors la différence des tuyaux détermine celle des sons.

De même, quand la gravité dépend de la largeur des issues en détour, alors il faut que des issues différentes il se produise des sons différents en valeur, et la proportion des sons se règle sur celle des conduits.

Toutefois la proportion est souvent moins exacte, tellement que les sons produits avec des issues différentes se fassent entendre comme identiques, précisément comme cela a lieu dans les instruments à cordes:

Si nous fabriquons plusieurs flûtes en faisant les tuyaux pareils en diamètre et en poli, mais différents en longueur selon quelque proportion connue, puis y soufflons de la même force, elles rendront des sons proportionnés à leurs longueurs.

De même, si nous arrangeons plusieurs flûtes pareilles quant à la longueur et au poli des tuyaux, mais dont le calibre des tuyaux et des issues directes diffèrent en proportion connue, puis y soufflons d'une même force, il se produira des sons proportionnés très précisément aux tuyaux et aux issues directes.

Encore, si nous préparons des flûtes à trous différents en proportion connue, également éloignés d'une force soufflante uniforme, les tuyaux et le poli étant les mêmes, alors les sons qui en sortent seront différents à mesure des différences établies.

On peut aussi prendre une seule flûte et y ménager plusieurs trous rangés en ligne droite depuis l'issue d'où se fait entendre le son le plus grave jusqu'au côté de la force poussante, et échelonnés à des proportions connues; alors les sons qu'on en tire présenteront les mêmes proportions.

Enfin toutes ces différences peuvent se réunir dans la fabrication.

On peut aussi construire des flûtes placées l'une à côté de

l'autre, et faire des conduits menant de l'une à l'autre à des endroits connus [1]); alors, si l'on souffle dans celle du milieu, l'air se rend de là aux flûtes placées des deux côtés, pour sortir des trous qn'on y a percés. On peut même fixer dans les trous latéraux d'autres tuyaux, et d'autres encore dans ceux-ci, pour en obtenir une grande variété de sons. Ce genre de flûtes peut s'arranger de plusieurs manières.

En parcourant les flûtes dont les trous sont disposés sur chaque tuyau en ligne droite, l'air se partage parmi les trous. La plus grande partie en va au trou le plus voisin de la force soufflante, et le reste se rend aux autres trous pour s'y distribuer de nouveau. La même chose arrive dans les flûtes où l'air se porte de l'une dans les autres. Il n'est pas facile de faire la détermination quantitative des portions de l'air qui se distribue parmi les trous, pour savoir la quantité qui se détourne vers le plus proche des trous, et celle qui se porte vers chacun des autres en passant devant tous les trous. D'où il advient que les mesures des sons qui sortent des différents trous, ne correspondent pas régulièrement à la proportion des distances entre les trous et l'embouchure.

Il est d'usage chez nous de ranger en ligne droite les trous des flûtes qu'on fabrique, et comme la construction et l'emploi de cette espèce de flûtes s'accordent avec les règles que nous venons d'expliquer, tous les fabricants s'efforcent de déterminer les places de production des sons en comparant les autres instruments où ceux-ci se produisent selon les règles que j'ai indiquées.

Procédons maintenant à la description de ceux de ces instruments qui sont le plus en vogue au pays où nous écrivons ce livre. Nous dirons donc qu'à l'ordinaire on se sert d'une flûte simple aux trous disposés vis-à-vis l'un de l'autre en ligne droite. Au bas on ménage une issue directe; au dos on perce sept trous du même diamètre. Entre le trou le plus élevé et le suivant on pratique un autre trou sur le côté opposé à celui où se trouvent les sept trous dont j'ai parlé; de même entre le dernier de ces trous et l'issue directe on perce un autre trou du côté opposé,

1) Voyez sur la planche, la fig. 9.

de sorte qu'il y a en tout dix ouvertures. La première en est au bas de l'instrument, c'est l'issue directe, soit A (*voyez la fig.* 5); suit comme numéro deux le trou qui est entre l'issue et les trous du dos de l'instrument; ce sera B. Après, au dos même, il y a C, D, E, F, G, H; puis, toujours au dos de l'instrument, I; enfin, entre H et I mais de l'autre côté, le trou que nous marquerons K. Que si les fabricants de cet instrument y cherchent la vérification des places des sons d'après une méthode autre que celle que nous avons donnée dans ce qui précède, il sera difficile de connaître les sons qu'on en obtiendra. Mais en distinguant bien les sons qui sortent des différentes ouvertures, et aussi ceux produits par les ligatures du luth, nous trouvons celui de l'ouverture A pareil au *motlaq* d'une corde quelconque, celui du trou I pareil à la *sabbāba* de la troisième corde en comptant vers le côté aigu. Mettons que la valeur du son A soit celle du *motlaq* de *bamm*; alors nous trouverons le son C pareil à celui de *sabbāba* de la même corde; D, à la *wostā* de Zalzal sur la *bamm*; E, au *motlaq* de *mithlath*; F, à la *sabbāba* de *mithlath*; G, à la *wostā* de Zalzal sur la *mithlath*; H, au *motlaq* de *mathnā*, qui est le même son que celui de la *khincir* de *mithlath*; I, à la *sabbāba* de *mathnā*; enfin K, à la *voisine de la sabbāba* de *mathnā*. Quant au son B, il se trouve en dessus *de la sabbāba* de *bamm* à la distance d'environ deux limma, ou d'un demi-ton. Ce sont là les sons qu'on tire de la plupart des flûtes en usage dans ce pays. J'en ai donné l'explication en traitant des sons du luth; ainsi les proportions et les intervalles qui s'en composent sont-ils les mêmes que ceux dont j'ai parlé à cette occasion.

Plusieurs des flûtes en usage ont le son E pareil à la *bincir* de *bamm*; F, au *motlaq* de *mithlath*; G, à la *sabbāba* de *mithlath*, H, à la *khincir* de *mithlath*, c'est-à-dire au *motlaq* de *mathnā*; I, à la *sabbāba* de *mathnā*. Sur d'autres le son D est la *bincir* de *bamm*; E, la *khincir* de *bamm*; F, la *sabbāba* de *mithlath*; G, la *bincir* de *mithlath*; H, le *motlaq* de *mathnā*. La plupart de ceux qui jouent de ces flûtes ont coutume de ne pas employer les *wostā* avec les *bincir* sinon exceptionnellement; c'est pourquoi, quand il se trouve parmi les trous des flûtes ceux dont on tire

les *wostā* du luth, on n'y perce pas d'ordinaire ceux qui donneraient les sons de *bincir*.

En général, l'accord des flûtes avec le luth est tel que les sons des flûtes correspondent à peu près avec les sons de *mithlath* et de *mathnā* jusqu'à la *sabbāba* de *zir*, et cela de sorte que les sons des flûtes sont les *bourdons* ou les *criards* de ceux de ces cordes. On fait le son A pareil au *motlaq* de *mithlath*, soit à l'unisson soit à l'octave; alors on tire des ouvertures les sons successifs jusqu'à la *sabbāba* de *zir*. Lorsqu'on entend le son de l'ouverture A, pendant que le trou B est ouvert, reproduire le son de *motlaq* de *mithlath* ou de *bamm*, et qu' ensuite le trou B soit bouché, alors le son A devient plus grave que ledit *motlaq* d'un ou de deux limma, ou d'un demiton environ. Si, au contraire, le son A est fait pareil à celui de *motlaq* de *mithlath*, et qu'on bouche ensuite le trou B, le son de A devient, sur plusieurs flûtes, correspondant en degré à la *wostā* de Zalzal sur la *bamm*. Et il s'ensuit que l'ensemble de l'air qui prenait le détour par B avec celui qui sort en ligne droite de l'ouverture A, aura le mouvement retardé en raison de la différence de cet ensemble avec ce qui s'échappait par l'ouverture A tandis que le trou B était ouvert. Le son de B ne s'emploie dans aucun des airs qu'on joue sur les flûtes, sinon par exception ou bien par caprice. D'où il s'ensuit que le trou B ne se pratique qu'à cette fin que le son de l'air sortant de l'orifice A soit amoindri en valeur jusqu'à pouvoir produire un son pareil au *bourdon* du son I; comme si l'on faisait ce trou pour y détourner un surplus d'air qui, joint à l'air qui s'écoule vers A, produirait un son différent de celui qu'il faut. Il se fait pour ainsi dire une décharge pour le trop-plein du courant d'air, comme on en fait pour la trop grande abondance des courants d'eau. Quand l'air qui se détourne vers B se joint à celui qui sort par A, le son de A devient plus grave [1]). La différence est précisément égale a ce que le *criard* de A est plus aigu que le son I. C'est pourquoi il est nécessaire, si le son K est plus grave que I d'un ou de deux limma, ou d'un demi-ton, que le criard de A sorte au point

1) Le texte porte: „plus grave en tension" et „plus doux en tension" (phrases empruntées aux instruments à cordes).

K, lorsque l'air détourné à l'ouverture I s'y porte en entier ou en partie (ce qui arrive quand nous ne bouchons pas tout-à-fait le trou I). Sur bien des flûtes on ne fait pas le trou B, et c'est le cas quand le son de l'ouverture A ne surpasse pas le degré de gravité du *bourdon* du son I; dans ce cas il n'est guère besoin du trou B.

Quant à l'instrument appelé *sournaï*, c'est une variété de flûte plus aiguë que les autres. Ceux qui s'en servent ont coutume de percer dans le côté convexe huit trous. Marquons celui qui est le plus voisin de l'embouchure [1]), de la lettre A (*voyez la fig.* 6) et les autres, rangés en ligne droite, des lettres B, C, D, E, F, G, H, enfin l'ouverture directe de l'instrument, de la lettre I. Entre A et B il y a un autre trou du côté opposé à celui qui porte les huit trous; nous marquerons cet autre, K. Il y a encore, plus bas que le trou H, un trou vers la droite du joueur, soit M, et un autre, soit N, vers sa gauche. Donc il y a dans cet instrument douze ouvertures. Comme il est plus aigu que les autres instruments, il est assez difficile d'en comparer les sons avec ceux des autres. Cependant on réussit à les fixer en faisant la comparaison entre ces sons et ceux du luth au moyen des degrés de la gamme.

Mettons que nous faisions le son D pareil en degré au *motlaq* de *mathnā*; alors nous trouvons C au degré de la *sabbāba* de *mathnā*. Sur plusieurs de ces flûtes nous trouvons B à la *wostā* de *mathnā*, sur d'autres à la *bincir* de cette corde. Pour K, nous le retrouvons au *motlaq* de *zir*. A c'est la *sabbāba* de *zir*; E, tantôt la *wostā*, tantôt la *bincir* de *mithlath*; F, la *sabbāba* de *mithlath*, G, le *motlaq* de *mithlath*; H, souvent la *wostā* de *bamm*; M, la *sabbāba* de *bamm*; enfin N, le *motlaq* de *bamm*. Quant au son I, nous n'en retrouvons le degré à aucune des ligatures du luth; mais si nous en cherchons le *criard*, nous le trouvons plus bas que le *khincir* de *zir*, de l'intervalle d'un ton plus un limma. Or, vu que le son I est le *criard* d'un son moins

1) La vocabulaire d'al-Khowarazmi dit: شعيرة المزمار راسه الذى يضيّق به ويوسع „la *chaïra* de la flûte c'est sa tête où elle se rétrécit et s'élargit"; c'est-à-dire l'embouchure en anche; cp. les planches de Villoteau.

elevé en degré que le *motlaq* de *bamm*, et que le *criard* de I est plus bas que la *khincir* de *zir* de ladite distance, ce dernier son ne saurait être que le *criard* du *criard* de celui qui est plus grave que le son de *bamm*. En cherchant le *bourdon* du son plus bas que la *khincir* de *zir*, nous le trouvons plus bas que le *motlaq* de *mathnā* de l'intervalle d'un limma; c'est donc là la place du son I; et il est clair qu'il est moins elevé en degré que le criard du *motlaq* de *bamm* de la différence entre un ton et un limma. Le son I du *sournaï* à l'octave est donc plus grave que le *motlaq* de *bamm*, de l'intervalle que je viens de nommer.

Parfois on ne trouve pas sur cet instrument l'ouverture qui est vers la gauche du joueur; alors le degré du son de l'ouverture qui est au bout de l'instrument, est celui du *motlaq* de *bamm* [transporté à l'octave].

Beaucoup de personnes emploient une paire de flûtes jointes l'une à l'autre; on appelle cette espèce flûte double ou mariée ou *do-naï* [1]). Dans ces contrées elle est moins commune que la première. Parlons maintenant de ce genre de flûtes, dont nous dessinons deux figures: dans l'une les bouts touchés par la bouche du joueur sont joints ensemble et les autres bouts séparés; l'autre représente deux flûtes parallèles (*voyez les figures* 7 *et* 8). Sur l'une des flûtes nous marquons l'issue directe de la lettre A; l'issue qui y correspond dans l'autre tuyau sera B. Dans la flûte A on a coutume de percer cinq trous, et quatre dans la flûte B. Le premier trou après A vers le haut de la flûte portera la lettre C, les autres, rangés à la suite de celui-là, D, E, F, G. Le premier trou de la flûte B, du côté du haut de la flûte, celui qui, de tous les trous, donne le son le plus aigu, sera marqué H, et les trous entre H et B, des lettres I, K, L. Les sons B et G de ces flûtes font une octave. Mettons que nous faisions le son B égal en valeur à celui du *motlaq* de *mithlath* ou bien à l'octave de ce son; alors G sera la *sabbāba* de *zir*; tandis que si nous faisons le son B pareil à celui de *motlaq* de *bamm*, G sera la *sabbāba* de *mathnā*. Et en général, si nous comparons le son B avec un son quelconque d'un autre instrument, G devient le *criard*

1) Les trois MSS. ont *ad-diani*, ce que Kosegarten rend par (tibia) *dianica*.

de ce son. En supposant que nous faisions la valeur de B pareille à celle du *motlaq* de *mithlath*, le son L sera la *sabbaba* de cette corde; K, la *wostā* persane; C, la *khincir* de *mithlath*, c'est-à-dire le *motlaq* de *mathnā*; D, la *sabbāba* de *mathnā*; E, la *wostā* persane, F, la *khincir* de la même corde; G, la *sabbāba* de *zir*. Pour H, c'est la coutume d'en faire le son pareil à E, et I pareil au son D. Quant au son A, la coutume n'est pas de s'en servir, mais il est plus grave que B d'un ton et davantage. Car si nous faisons B pareil au *motlaq* de *mithlath*, nous trouvons le son A dans la plupart des cas plus bas que la *sabbāba* de *bamm* de l'intervalle d'un limma, et l'intervalle AC sera d'une quinte, et le son A sera le *bourdon* du son F. Les proportions de ces sons se comprennent par ce que j'ai dit au sujet du luth.

Il se trouve aussi parmi les flûtes de ce genre quelques-unes qui ont d'autres sons, qui ne se retrouvent sur aucune des ligatures du luth, mais qui s'y placent dans l'entre-deux des ligatures. Ainsi le son K se trouve parfois à l'intervalle d'une quinte du son F; et comme F est sur le *motlaq* de *zir* ou de *mathnā*, il faut que le son K soit pareil à la *voisine de wostā* soit sur la *mithlath* soit sur la *bamm*.

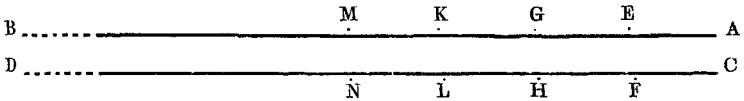
Et maintenant mettons un terme à notre discours touchant les flûtes.

V. *Du Rabāb.*

Parlons maintenant du *rabāb*, autre instrument sur lequel les sons se produisent par le partage des cordes dont il est monté. Quelquefois on ne le garnit que d'une seule corde; d'autres fois on en met deux de même grosseur, d'autres fois encore ce sont deux cordes de grosseur différente, dont la plus forte est semblable à la *mithlath*, et l'autre à la *mathnā* du luth. Souvent même il y a quatre cordes, à savoir deux de la grosseur de *mithlath* et deux de celle de *mathnā*. Dans certains cas on monte une *mithlath* et deux *mathnā*; mais il vaut mieux doubler les deux cordes pour donner de l'ampleur au son. Au bas de l'instrument on attache un pied semblable à la *zobaiba* du tanbour.

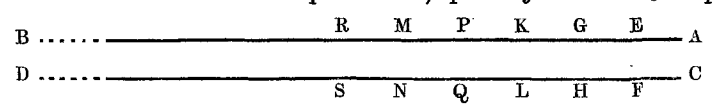
Pour les cordes, et les chevalets qui les maintiennent en parallèle, l'arrangement est à peu près celui que nous avons décrit en traitant du tanbour de Khorasan.

D'ordinaire ceux qui jouent de l'instrument qui nous occupe tirent les sons de certains endroits des cordes, que l'habitude leur a appris à connaître assez exactement pour les retrouver sans le secours des ligatures, et poser les doigts sur les endroits mêmes où se produisent les sons usités. Le premier de ces endroits est la place de l'index, située au bout de la neuvième part de la distance qui sépare le sillet du chevalet. Suit la place du doigt-du-milieu, située au bout de la sixième partie de cette même distance. La troisième place est celle de l'annulaire, qui se trouve au neuvième de la distance entre la place de l'index et le chevalet. La quatrième est celle du petit-doigt, située à l'extrémité du dixième de la distance entre la place de l'annulaire et le chevalet. Marquons la *mithlath* du rabab, AB, la *mathnā*, CD; les index sur ces cordes, EF; les doigts-du-milieu, GH; les annu-

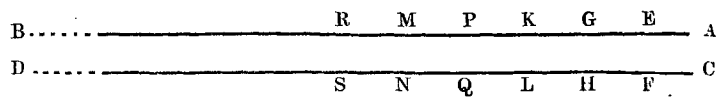


laires, KL; les petits-doigts, MN. Alors l'intervalle AE est d'un ton; la proportion de l'intervalle AG, celle de $\frac{5}{6}$; l'intervalle EK, d'un ton; l'intervalle KM, de $\frac{9}{10}$; de sorte que l'intervalle EM est de $\frac{4}{5}$. Et si nous retranchons l'intervalle AE de AG, reste l'intervalle EG, dont la proportion est de $\frac{45}{48}$, etc.

L'instrument se prête aussi sans difficulté à une augmentation du nombre des sons, qui le rend plus parfait que si l'on s'en tient à la vieille manière. Car si nous mettons en dessous des places des doigts M et N deux autres, soit R et S, situées à l'extrémité du tiers de chaque corde, puis ajoutons PQ à peu



près à mi-chemin entre K et M, L et N, alors l'intervalle AR est d'une quinte, et AP d'une quarte. Prenons les deux cordes AB et CD et arrangeons-y les places des doigts usuelles et celles que nous venons de proposer nous-mêmes; alors l'intervalle MR



sera de $\frac{15}{16}$; c'est le plus petit des intervalles du genre *conjoint moyen* [1]); ER devient d'une quarte, etc.

Quant à l'accord de cet instrument, le plus ordinaire est celui qui se fait sur le doigt-du-milieu; c'est-à-dire qu'on tend la corde CD jusqu'à ce que le son de *motlaq* en soit pareil au son G, qui est le son usuel du doigt-du-milieu. Dans cet accord il n'y a aucun des sons F, H, L, Q, N, S, de la corde CD à aucun des endroits ordinaires entre G et R, mais les uns s'en produisent entre les places des doigts usuelles sur cet instrument, et les autres plus bas que R, etc.

On accorde aussi sur l'annulaire usuel; c'est quand on fait le *motlaq* de CD pareil au son K, etc.

On accorde encore sur le petit-doigt usuel; c'est quand on fait le *motlaq* de CD pareil au son M, etc.

Voici donc les trois accords connus, desquels le premier est le plus ordinaire. Il est évident que tant qu'on s'en tient à ces accords, cet instrument ne saurait servir à accompagner le luth que d'une manière peu satisfaisante, tant pour les intervalles parfaits que pour ceux qui s'approchent de la perfection et ceux qui tiennent le milieu, mais que les intervalles sont établis d'une manière défectueuse. Que si nous désirons le faire concorder avec le luth, et rendre les intervalles plus parfaits que ceux produits par les accords indiqués ci-dessus, nous tendons la corde CD jusqu'à ce que le son de *motlaq* en soit pareil au son P, etc.

---

1) $\frac{8}{9} \times \frac{9}{10} \times \frac{15}{16}$, le جنس القوىّ المتّصل الثانى de l'auteur, ou diatonique syntonique des Grecs.

من كتاب الموسيقى

تاليف

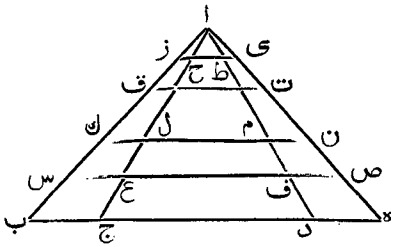
ابى نصر محمد بن محمد الفارابىّ

فصل فى العود

ونبتدئ من هذه بتشخيص امر العود اذ كان اشهر الآلات وهذه الآلة من الآلات التى تحدث فيها النغم بقسمة الاوتار الموضوعة فيها ويشدّ على المكان المستدقّ منها دساتين تحت الاوتار على عدد اقسامها التى يسمع فيها النغم فتقوم لها تلك مقام حوامل الاوتار وتجعل موازية لقاعدة الآلة التى تسمّى المشط وهى التى فيها اطراف الاوتار متباينة الاماكن وفيها تشدّ الاوتار ثم تمدّ منها وتجمع اطرافها فى مكان واحد حتى يصير شكل وضع الاوتار شبيهة شكل اضلاع مثلّثات تبتدئ من قاعدة واحدة وينتهى ارتفاعها الى نقطة واحدة ودساتينه المشهورة اربعة دساتين مشدودة على الاماكن التى تنالها الاصابع فى اسهل موضع يمكن القبض عليها من واسطة المكان المستدقّ من الآلة فاوّل هذه دستان السبّابة وثانيها دستان الوسطى والثالث دستان البنصر والرابع دستان الخنصر فيكون اقسام الاوتار المشهورة على عدد الدساتين ٤ فاوّل نغمة فى كلّ وتر نغمة كلّ الوتر وتلك تسمّى نغمة

مطلق الوتر والثانية تسمّى نغمة السبابة والدستان المحدث لها مشدود على تسع ما بين مجتمع الاوتار وبين المشط ثم نغمة الوسطى ولنؤخّر القول فى موضع دستانها ولنخلّ عنها حيننا a هذا وعن دستانها الى ان ينهى القول اليها ثم نغمة البنصر ودستانها مشدود على تسع ما بين السبّابة الى المشط ثم نغمة الخنصر ودستانها مشدود على ربع ما بين مجتمع الاوتار الى نهاياتها فى المشط فاذا مجموع نغمتى مطلق كلّ وتر وخنصره هو البعد الذى بالاربعة ومجموع نغمتى مطلقه وسبّابته هو بعد طنينى فيبقى مجموع نغمتى سبّابته وبنصره ايضا بعد طنينىّ فيبقى مجموع نغمتى الخنصر والبنصر البعد الذى يسمّى البقية والفضلة فقد ظهر ان الدساتين المشهورة مشدودة فى العود على اطراف الجنس القوى ذى المدتين ولمّا كانت اوتار العود توضع وضعها المشهور بان يحزق المثلث حتى يصير نغمة مطلق المثلث مساوية لنغمة خنصر البم ويحزق المثنى حتى يصير نغمة مطلقه مساوية لنغمة خنصر المثلث وكذلك يجعل نغمة مطلق الزير مساوية لنغمة خنصر المثنى ظهر ان نسبة نغمة مطلق كلّ وتر الى نغمة مطلق الوتر الذى تحته نسبة الذى بالاربعة فتبيّن ان الجمع المستعمل فى العود هو مثلا ضعف [ضعف] الذى بالاربعة فاذا الجمع المستعمل فى العود مقصر عن الجمع التامّ ببعدين طنينيّين وليكن على مجمع الاوتار حرف آ وعلى نهاياتها من المشط امّا نهاية البمّ فلتكن بَ ولتكن نهاية المثلث جَ ونهاية المثنى دَ ونهاية الزير هَ ولتكن النقط التى تتماسّ بها الاوتار والدساتين امّا نقط دستان السبّابة فهى زَ حَ طَ يَ ونقط دستان البنصر كَ لَ مَ نَ ونقط دستان الخنصر سَ عَ فَ صَ فبعد آسَ هو البعد الذى بالاربعة وبعد آحَ بعد طنينىّ

a) MS. de Madrid: حيننما. Milan: عليها au lieu de عنها, puis حيننا. Leyde: ونخل حينا هذا.



فاذا بعد آ س ح هو الذى بالخمسة وبعد ح ل بعد طنينىّ و ل ع بقيّة و آ ط طنينىّ فبعد ح ع ط هو الذى بالاربعة فاذا آ س ع ط هو البعد الذى بالكل فقد بان ان نغمة مطلق البمّ ﴿ ضعف سبّابة المثنى وهذه النغمة بعينها تخرج من منتصف البمّ وقد جرت العادة بين مزاولى هذه الصناعة من العرب فى زماننا هذا ان يسمّوا اثقل نغمى الذى بالكل الشحاج واحدّها الصباح وربما يسمّوا بهذين الاسمين اطراف الذى بالخمسة واطراف الذى بالاربعة فنغمة ط اذا ﴿ الوسطى و﴿ التى تسمّى باليونانيّة ملسى ونغمة آ من البمّ ﴿ ثقيلة المفروضات و﴿ باليونانيّة برسلمبانومانس وز ثقيلة الربيسات و﴿ باليونانيّة ايباطى ايباطن وك واسطة الربيسات وباليونانيّة برايباطى ايباطن وس حادّة الربيسات وباليونانيّة لحانوس ايباطن وح ثقيلة الاوساط وباليونانيّة ايباطى ماسن ول واسطة الاوساط وباليونانيّة باراييباطى ماسن وع حادّة الاوساط وباليونانيّة لحانوس ماسن واما بعد ط م فانّا ناخذ بعد الانفصال فيبقى بعد م ف ص مجموع البقيّة والبعد الذى بالاربعة فنغمة م فاصلة الوسطى وباليونانيّة باراماسس وف ثقيلة المنفصلات وباليونانيّة طريطى دياذوغمانن وى واسطة المنفصلات وباليونانيّة بارانيطى دياذوغمانن ون حادّة المنفصلات وباليونانيّة نيطى دياذغمانن وص ثقيلة الحادّات وباليونانيّة طريطى ايبربولاون وتبقى نغمتان الى تمام البعد الذى بالكلّ وهما ليستا تخرجان فى شىء من الدساتين المشهورة فى العود ☆

واما دستان الوسطى فان بعض الناس يرى ان يشده بحبال نقطة من الوتر بينها وبين دستان الخنصر ثمن ما بين الخنصر الى المشط فيصير نسبة نغمة الوسطى هذه الى نغمة الخنصر نسبة كلّ وثمن كلّ وذلك انما يحدث متى رتّبت ابعاد القوىّ ذى المدّتين من عند الطرف الآخر واستعمل اوّل بعد حادث وتركت الابعاد الباقية ومتى استوفيت نغم الجنس المنكس الوضع اذا خلط بجنس من نوعه فان طرف البعد الثانى يقع بين السبّابة وبين نغمة المطلق وذلك ربما استعملوه فى اكثر الامر يتركونه وبعض الناس يشدّ دستان الوسطى على منتصف ما بين السبّابة والبنصر ويسمّى ذلك وسطى الفرس وبعضهم يشدّه على منتصف ما بين وسطى الفرس والبنصر ويسمّى دستان زلزل واما الوسطى الحادثة بتنكيس القوىّ ذى المدّتين فان اهل زماننا يستعملونه لا على انّه دستان الوسطى ويسمّونه مجنب الوسطى لكن انما يستعملون الوسطى احد الدستانين امّا وسطى الفرس وامّا وسطى زلزل وقد يستعملون دستانين اخر بين السبّابة وبين المطلق الى مجمع الاوتار ويسمّونها مجنبات السبابة احدها هو الذى على طرف ضعف البعد الطنينىّ متى رتّبت من الجانب الاحدّ وهو الخنصر والآخر يشدّ على منتصف ما بين الانف وبين دستان السبّابة والآخر يشدّ على منتصف ما بين الانف وبين احد دستانى الوسطى امّا وسطى زلزل وامّا وسطى الفرس واذا اجتمعت هذه الدستانين كلّها واخذت نغمها وجمعتها الى نغمة المطلق حدث منها عشر نغم فى كلّ وتر الخ

وكثير من الناس يستعملون نغما غير هذه بحسب حاجاتهم اليها فى تتميم الطرايق التى يستعملونها او فى ترتيبها من غير ان يكون لتلك النغم امكنة محدودة فبعض تلك النغم تستخرج فيما بين الدستانين وبعضها تستخرج اسفل دستان الخنصر وبعضها فوق دستان

السبّابة ويقصد باستخراجها ان تغزر النغم ومتى احبّ انسان ان يعرف تلك النغم فالوجه فى ذلك ان يطلب ملايماتها فى الامكنة المعروفة امّا على الدساتين او فى امكنة اخر فان وقع فى بعض الدساتين صيّاحها او شحّاجها الاوسط وهى التى نسبتها نسبة الذى بالخمسة او صيّاحها او شحّاجها الاصغر وهى التى نسبتها نسبة الذى بالاربعة فاذا وجد ذلك فقد عرف نسبتها اليها ثمّ يستعمل امّا من طريق التفصيل وامّا من طريق التركيب الذى يخصّ فى اصول هذه الصناعة فيعرف حينيذ نسبتها الى نغمة اقرب دستان اليها ۞ وبعض الناس يجعل دستان زلزل فوق دستان البنصر الى جانب السبّابة بمقدار بعد بقيّة من قبل ان الحذّاق ممن يستعمل هذا الدستان يجعلون موضعه المكان الذى متى رتّب البمّ من المثلث ترتيبا يكون فيه النغمة المسموعة من الخنصر فى التسوية المشهورة مسموعة من البنصر صارت المسموعة من البنصر فى التسوية المشهورة مسموعة من هذا المكان ونحن نقول ان ذلك لا يمكن اذا كان البعد بين البنصر وبين مكان هذا الدستان ربع بعد طنينىّ على ما قيل فيما سلف بل انما يلزم ضرورة ان يكون بينهما بعد بقيّة برهان ذلك ان نغمة خنصر البمّ فى التسوية المشهورة صيّاحها هى نغمة سبّابة الزير من قبل ان ما بينهما هو ضعف الذى بالاربعة وزيادة بعد طنينىّ ونغمة بنصر البمّ الى مطلق الزير ضعف الذى بالاربعة وزيادة بقيّة ويبقى بعد ذلك الى تمام الذى بالكلّ فضل بعد طنينىّ على البقيّة فاذا فضل ذلك بين مطلق الزير وبين سبّابته كان نقطة الفصل بين مكان تمام الذى بالكلّ واذا صارت نغمة الخنصر الى البنصر فى التسوية الثانية التى للبمّ واقررت الاوتار الاخر على حالها فان النغمة المسموعة من سبّابة الزير بصير شحّاجها حينيذ نغمة بنصر البمّ ويصير شحّاج النغمة التى فوق سبّابة الزير ببعد بقيّة النغمة التى تقع فى التسوية الثانية

فوق دستان البنصر ببقيّة لا محالة ومتى جعل مكان الوسطى هو الذى يسمع منه نغمة البنصر فى التسوية الثانية فان مثل هذه النغمة لا محالة انما يسمع الآن فوق دستان البنصر ببقيّة والالزم ان يكون بين الصيّاح والشحّاج اقلّ من الذى بالكلّ او اكثر ومن هاهنا تبيّن ان نغمة البنصر لا يمكن ان ترتفع الى وسطى الفرس فضلا الى ما هو فوقه وتبيّن هذا بعينه بالمحنة فى نفس الآلة لانّا اذا استخرجنا صيّاح بنصر البمّ فى التسوية المشهورة واحتفظنا لمكانها ثم حرقنا البمّ حتى يصير بنصره مساويا لمطلق المثلث وجدنا صيّاحه فى سبّابة الزير فاذا شددنا دستان وسطى الفرس على منتصف ما بين السبّابة والبنصر لم نجد شحّاج النغمة التى فوق سبّابة الزير التى كانت خرجت لنا صيّاحه لبنصر البمّ فى التسوية المشهورة وهى النغمة المسموعة من الوسطى التى فرضناها فى البمّ ۞ ويظهر فى مثل هذه الدساتين من الابعاد العظمى البعد الذى بالكلّ ومن الابعاد الوسطى البعد الذى بالخمسة والبعد الذى بالاربعة والبعد الذى بالكلّ والاربعة والذى بالكلّ والخمسة وضعف الذى بالاربعة ومن الابعاد الصغار البعد الطنينىّ ونصفه وربعه والبقيّة وهذه هى التى عددناها ۞ وقد كانت تحيط بجميع الدساتين التى تستعمل فى العود وليس شأن جميعها ان تستعمل مجموعة لكن منها دساتين يستعملها الجميع ولا يلغى واحد منها وهى السبّابة والخنصر ودستان واحد بين السبّابة والبنصر يسمّيه كلّهم a دستان الوسطى فبعض يجعل ذلك الواحد وسطى زلزل وبعض يجعله وسطى الفرس وبعضهم يجعل الوسطى الدستان الذى سمّيناه مجنّب الوسطى وامّا مجنّبات السبّابة فان قوما يلغونها ولا يستعملون شيئا منها وقوم يستعملون احدى الوسطيين ويستعملون معها مجنّب

---

a) Madrid et Milan. Leyde: كليم.

الوسطى على انه مجنّب لا على انه وسطى ولا يستعملون معها شيئا من مجنّبات السبّابة وقوم يجمعون الى احدى الوسطيين مجنّب الوسطى ومجنّب السبّابة التى بينها وبين السبّابة بعد بقيّة ۞

فلنقل الآن فى الابعاد التى تقع فى العود الخ

قد تبيّن ان الجمع الذى اعتيد استعماله فى العود هو ضعف ضعف *a* الذى بالاربعة وتبيّن *b* من امر هذا الجمع انه ناقص اذ كان مقصّرا *c* عن تمام البعد الكامل وهو ضعف الذى بالكلّ ببعدين طنينيّين وقد يمكن تمام هذا الجمع فى هذه الآلة بوجوه احدها ان يشدّ دستانان اسفل من دستان الخنصر ببعدين طنينيّين ويستعمل نغمتا هذين الدستانين فى الزير وحده غير ان فى بعض ذلك عسرا اذ كان يحتاج فيه الى ان تخرج الاصابع عن الامكنة المعتادة والمعدّة للسمع منها النغم خروجا كثيرا والوجه الثانى ان ترتّب اوتارها غير الترتيب المعتاد وتعرض بهذا الوجه ان ينتقل النغم التى كانت تسمع فى الترتيب المشهور من اماكن الى اماكن اخر وربما لحق مع ذلك ان يفقد كثير من النغم التى كانت تسمع من الدساتين فيما قبل ذلك حتى كانت تلك المعقودة اجزاء للالحان شأنها ان تسمع من العود لم يمكن حينيذ ان تسمع منه تلك الالحان والوجه الثالث ان يزاد *d* وتر خامس فيشدّ تحت الزير وتقرّع *e* الدساتين على حالها ويجعل نغمة مطلق الخامس مساوية لنغمة خنصر الزير ولنسمّ هذا الوتر الحاد فيصير بنصر الحادّ تمام ضعف الذى بالكلّ فتكون نغمة

---

a) Madrid: هو صنف.

b) Madrid et Milan: وبين; Leyde: وبس.

c) Leyde: اذا كان قهرا.

d) Leyde: انزاد, Madrid et Milan: يزداد, pour ان يزاد.

e) Milan: ونقر, Leyde: وتر.

سبّابته واسطة للحادّات وهي باليونانيّة بارا نيطى ايبربولاون ونغمة بنصره حادّة للحادّات وهي باليونانيّة نيطى ايبربولاون وتبقى نغمة خنصره زايدة على الجمع التامّ ولنضع الاوتار الخمسة ونرسم فيها اماكن الدساتين المشهورة التي لا يلغيها احد فيحصل في العود الجمع التامّ المنفصل وقد ترتّبت فيه ابعاد الانفصال الاثقل في اوّل الذي بالكلّ الاثقل وهو الذي تحيط به نغمتا مطلق البمّ وسبّابته والانفصال الاحدّ في اوّل الذي بالكلّ الاحدّ وهو الذي يحيط به نغمتا سبّابة المثنى وبنصره والبعدان اللذان بالاربعة التاليان للانفصال الاثقل فان كلّ واحد منهما هو النوع الثاني من انواع الذي بالاربعة وهذا الثاني هو الذي يرتّب فيه البقيّة في وسط الابعاد الثلاثة والتاليان للانفصال *a* الاحدّ فان كلّ واحد منهما هو النوع الثالث من انواع الذي بالاربعة وهو الذي ترتّب البقيّة فيه مقدما على البعدين الآخرين فاذا بين الذي بالكلّ الاثقل وبين الذي بالكلّ الاحدّ اختلاف ما من ترتيب ابعاد الجنس المستعمل فيه الخ

فصل في الطنبور البغداديّ

ونتبع ما قلناه في العود ان نقول في الاشياء التي تجانسه واقرب ما يجانسه من الآلات هي الآلة التي تعرف بالطنبور اذ كانت هذه ايضا يستخرج منها النغم بقسمة الاوتار التي تستعمل فيها وهذه الآلة ايضا قريبة في الشهرة عند الجمهور من العود واعتقادهم لها والفهم لها يقارب اعتقادهم العود والفهم له وتبيان هذه الآلة اكثر الامر يستعمل فيها من الاوتار وتران فقط وربما استعمل فيها ثلاثة اوتار غير انه لمّا كان الاشهر فيها استعمال وترين اقتصرنا اوّلا على ذكرها بوترين والذي يعرف منها الاشهر في البلدة التي كتبنا فيها كتابنا هذا صنفان من

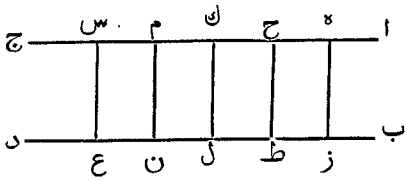
---

a) Leyde: والتاليات الانفصال.

الآلة صنف منها يعرف بالطنبور الخراسانى ويستعمل ببلاد خراسان وما قاربها وفيما حواليها وفى البلاد التى تتوغّل الى شرق خراسان والى شمالها وصنف آخر يعرفه اهل العراق بالطنبور البغدادى ويستعمل ببلاد العراق وفيما قاربها *a* وما توغّل منها الى مغرب العراق والى جنوبه، وكلّ واحد من هذين الصنفين يخالف الآخر فى خلقته وفى عظمه ويستعمل فى اسفل كلّ واحد منهما قايمة يسمّيها اهل العراق الزبيبة *b* فيشدّ فيها الوتران معا ثم يمدّان جميعا الى وجه الآلة ويسلكان هنالك على حاملة واحدة منصوبة على الوجه قريبا من نهايته التى يمكن الزبيبة وفى الحاملة تخريزان يفرقان بين الوترين ويسلك الوتران بعد ذلك الى الطرف المستدقّ من الآلة وينتهيان الى ملويين امّا متوازيى الامكنة وامّا منصوبين على خطّ واحد فى طول الآلة غير انهما اذا كانا غير متوازيين استعمل فى الوتر قبل ان ينتهى الى الملويين تباعد ما بينهما على مثال تباينهما فى تخريزى الحاملة فيصير الوتران الذان يسمع منهما النغم فى كلّ واحد من الصنفين متوازيى الوضع ولمّا كان البغدادىّ اشهر هذين فى البلدة التى كتبنا فيها كتابنا هذا رأينا ان نبتدئ اوّلا بالبغدادىّ ثم نتبعه بذكر الخراسانىّ ونسلك فى كلّ واحد منهما المسلك الذى سلكناه فى العود ☆ فنقول ان البغدادى تقسم وتراه المتوازيان من جانب الملوى فى اكثر الامر بخمسة اقسام متساوية تحدّ نقط اقسامها دساتين تشدّ على مقبض الآلة بحيال كلّ واحدة من نقط الاقسام وآخر دستان فيها مشدود على قريب من ثمن ما بين الحاملة الى آخر ما يحرك منها من

a) Les trois MSS. ajoutent: والى جنوبه.

b) Ce mot, corrompu en ذبيبة, دبيبة et ربيبة dans plusieurs passages du ms. de Leyde (Kosegarten: *debiba*), se lit constamment avec un ز dans les deux autres, mais sans qu'ils nous donnent les voyelles.



جانب الملوى الخ ولمّا كان دستان سَ عَ مشدودا على ثمن كلّ واحد من وتری آ جَ وبَ دَ صار نغمتا آ سَ وبَ عَ كلّ واحدة منهما بعد كلّ وسبع *a* كلّ ولمّا كان ما بين آ وسَ وبَ وعَ مقسوما بخمسة اقسام متساوية وآ سَ ثمن آ جَ وبَ عَ ثمن بَ دَ فلنفرض اذا عدد نغمة آ اربعين ونغمة هَ بذلك المقدار تسعة وثلاثين ونغمة حَ ثمانية وثلاثين ونغمة كَ سبعة وثلاثين ونغمة مَ ستّة وثلاثين ونغمة سَ خمسة وثلاثين الخ

قد يمكن ان يستعملا على انهما متساويا النغم اعنى ان يجعل نغمة بَ مساوية لنغمة آ وقد يمكن ان يستعملا متشابهين والعادة قد جرت بان يستعملا متشابهين والابعاد المتشابهة على ما لخّص فى كتاب الاسطقسات منها ما هو متوالية ومنها ما هو متباينة والمتوالية امّا مشتركة بنغمة واحدة وامّا مشتركة باكثر من واحدة الخ والعادة قد جرت ان يستعمل فى الاكثر هذان البعدان المتشابهان فى هذه الآلة بتوالى يشتركان فى اكثر من نغمة واحدة ومتى استعمل البعدان المتشابهان على التوالى المشتركة باكثر من نغمة واحدة فان نسبة جملة احد البعدين الى الاخرى كنسبة نغمتى احد الابعاد الصغار التى فى جملة احد البعدين الاعظمين الى الاخرى والعادة قد جرت فى هذه الآلة على الاكثر بان يجعل نسبة احدى هذين المتشابهين الى الاخرى نسبة بعض الابعاد الصغار التى فى داخل كلّ واحد منهما وقد

---

a) Leyde: وتسع.

يمكن ان يجعل نسبة احد البعدين المتشابهين الى الآخر نسبة كلّ واحد من الابعاد الصغار التى فى داخله غير ان عادة المزاولين فى الاكثر قد جرت بان تجعل نسبة جملة بعد آ سَ الى بعد بَ عَ كنسبة نغمة آ الى نغمة حَ وكذلك نغمة سَ الى نغمة عَ فلذلك يحزق وتر بَ دَ حتى يصير نغمة مطلقه مساوية لنغمة حَ وهذه تسويتها المشهورة وقد تبرهن فى كتاب الاسطقسات ان كلّ بعدين متشابهين كان بين طرفى كلّ واحد منهما ابعاد صغار من جنس واحد وعلى ترتيب واحد وكان طرف احدهما يناسب طرف الآخر نسبة مّا فان النغم التى بين طرفى احدهما تناسب النغم التى بين [طرفى] الآخر تلك النسبة بعينها فيلزم عن ذلك اذا كانت آ تناسب بَ ونغمة سَ تناسب عَ الخ

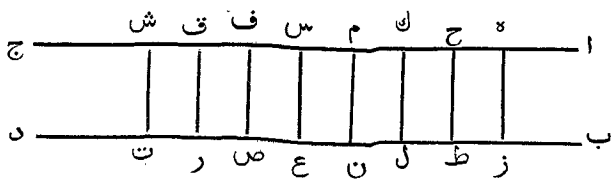
وبهذا تبيّن ان ساير النغم التى يظنّ *a* بها انها متساوية ليست متساوية فى الحقيقة للنغم اذا جعلوا ترتيب احد وترى هذه الآلة من الوتر الآخر الترتيب الذى وصفناه تحرّوا ان يجعلوا نغمة زَ مساوية لنغمة كَ فانهم اذا فصلوا وتر بَ دَ على نقطة زَ وآجَ على نقطة كَ راوا انه يجب ان يكونا متساويين وكذلك نغمتى طَ ومَ ونغمتى لَ وسَ ومتى كانت هذه النغم مزمعة *b* ان تتساوى فيجب ان تكون نسبة بَ الى زَ كنسبة حَ الى كَ وهى نسبة آ الى هَ فاذا قد تبيّن ان مسافات امكنة النغم التى فى الوترين ليس ينبغى ان تكون متساوية كما يظنّ وعلى ما اثبت فيما سلف من هذا الكتاب فانه اثبت على ما هو مظنون عند الجمهور لكن يجب ان يجعل ما بين حَ ومَ اقلّ مما بين آوحَ بحسب ما تبرهن ومما يدلّ ايضا على ذلك ويقرّبه من فهم الجمهور انّا ان حزقنا وتر بَ دَ حتى يصير نغمة

a) Milan: يطن, Leyde: يكن.
b) Leyde: حزعه.

مطلقه مساوية لنغمة سَ ثم طلبنا نغمة عَ بين سَ وجَ من وتر آجَ وجدناها تبعد عن سَ الى ناحية جَ بمسافة اقلّ من مسافة ما بين آ الى سَ فاذا الدساتين المشهورة التى تستعمل فى هذه الآلة هى مشدودة فى غير الامكنة التى يجب ان تكون فيها فنحن الآن نبيّن اين ينبغى ان تشدّ فاقول انه يجب ان نفصل من جانب الملوى ربع ما بين الانف وبين حاملة الوترين ونقسم هذا الربع خمسة اقسام متساوية ثم نشدّ دستانا على نهاية القسم الاوّل من الاقسام الخمسة التى قسم بها الربع فيكون ذلك دستان حَ طَ ثم نقسم كلّ واحد من هذه الخمسة اثنين اثنين فيصير ربع الوتر منقسما بعشرة اقسام متساوية ونشدّ دستانا آخر على منتصف الربع وذلك على نهاية القسم الخامس من الاقسام العشرة وذلك دستان سَ عَ وهو دستان الخنصر ودستان حَ طَ وهو دستان السبابة ثم نحزق وتر بَ دَ حتى يساوى نغمة مطلقه نغمة حَ ثم ننظر اين تخرج نغمة طَ فيما بين حَ وجَ من وتر آجَ فنشدّ هناك دستانا ايضا فذلك بالحقيقة دستان مَ نَ ثم ننظر اين تخرج نغمة سَ فيما بين طَ الى دَ من وتر بَ دَ فهنالك بالحقيقة موضع دستان كَ لَ وهو دستان الوسطى ودستان مَ نَ دستان البنصر ثم ننظر اين تخرج نغمة كَ فيما بين بَ وطَ من وتر بَ دَ فذلك هو موضع دستان هَ زَ بالحقيقة وهذا الدستان هو هاهنا شبيه مجنّب السبّابة فى العود والنغمة التى تخرج منه اقلّ ما تستعمل فهذه هى المواضع التى يجب ان تشدّ عليها هذه الدساتين الخمسة فى هذه الآلة ومسافات ما بينها متفاضلة غير ان الدساتين المشهورة التى ابعاد ما بينها متساوية ربما قامت احيانا مقام الدساتين المتفاضلة الخ ومتى سوّيت هذه الآلة التسوية الذى ذكرت اعنى ان يحزق وتر بَ دَ حتى تساوى نغمة مطلقه نغمة حَ صارت نغم بَ زَ طَ لَ هى باعيانها نغم حَ كَ مَ سَ ويصير نغمتا آ وهَ غير

موجودتين فى وتر بَ دَ ونغمتا نَ وعَ غير موجودتين فى شىء من دساتين آ جَ لاكن يمكن ان يخرجا بين سَ وبين جَ فيحصل النغم التى فى هذه التسوية ثمانى نغم، وقد يمكن فى كلّ الوجهين اى الوجه الذى استعمل فيه التفاضل والوجه الذى استعمل فيه التساوى ان تسوّى تسويات اخر احداها ان تجعل نغمة بَ مساوية لنغمة هَ فيصير نغمة آ اثقل من كلّ نغمة توجد فى وتر بَ دَ ونغمة عَ احدّ من كلّ نغمة توجد فى دساتين آ جَ فيصير النغم سبعا، والتسوية الثالثة هى ان تسوّى بين مطلق بَ دَ وبين نغمة كَ فتصير نغم بَ زَ طَ مساوية لنغم كَ مَ سَ فيجعل فى هذه التسوية تسع نغم، ومنها ان تساوى بين نغمة بَ وبين مَ فيصير نغمتا بَ وزَ مساويتين لنغمتى مَ وسَ فيصير عدد النغم فى هذه التسوية عشرة، ومنها ان تساوى بين نغمة بَ وبين نغمة سَ فيصير عدد النغم احد عشر وهذه التسوية اكثر هذه التسويات نغما واتّفاقات واحصاء الاتّفاقات فى كلّ واحدة من هذه التسويات فليس يعسر ۞ وظاهر انه ليس يبلغ فى شىء من هذا البعد الذى بالاربعة وليس شىء من هذه النغم موجودا فى الدساتين المشهورة فى العود ومتى اردنا ان نستخرجها فى العود فانّا نشدّ على منتصف ما بين انف العود وبين دستان الخنصر دستانا ثم نقسم ما بينه وبين انف العود خمسة اقسام متساوية ونشدّ على تمام قسمين من جانب الانف دستانا آخر فذلك دستان حَ طَ والدستان الذى شددناه قبل ذلك هو دستان سَ عَ فان اردنا بعد ذلك ان نستعمل فيه الدساتين المتساوية ما بينها شددنا على تمام كلّ قسم من الاقسام الخمسة دستانا وان اردنا ان نجعلها متفاضلة ما بينها استعملنا فيها الطريق الذى ذكرناه فبهذه السبيل يمكن ان نستخرج هذه النغم من اوتار العود وهذه الدساتين التى ذكرناها تسمّى الدساتين الجاهلية

والالحان المؤلّفة من النغم التى تسمع من هذه الدساتين تسمّى الالحان الجاهليّة وهذه هى التى كانت تستعمل فى القديم فاما اكثر المحدثين ممن يستعمل[a] هذه الآلة من العرب فانهم لا يستعملون الدساتين الجاهليّة لكن ينزلون اصابعهم اسفل من دستان سَ عَ ويجعلون دستان سَ عَ دستان السبابة ويضعون البنصر اسفل منه الى ناحية جَ ويتلونه بالخنصر وآخر مكان يضعون عليه خناصرهم هو دون ربع جميع الوتر بشىء صالح القدر ويجعلون وسطياتهم بين سَ عَ وبين امكنة بناصرهم واكثرهم يجعلون ابعاد ما بين اصابعهم متساوية ويجعلون مسافات ما بين اصابعهم قريبة من مسافات ما بين الدساتين الجاهليّة غير ان العادة لم تجر منهم بان يشدّوا على امكنة اصابعهم دساتين الّا مكان السبّابة فانهم يستعملون فيه آخر دساتين الجاهليّة وهو دستان سَ عَ ولنعد وترى آجَ وبَ دَ ولنرتّب فيها الدساتين الجاهليّة ولنضف اليها دساتين نشدّها فى امكنة اصابع المحدثين ولتكن ابعاد ما بينها متساوية على حسب ظنوننا ولتكن نقطتا دستان الوسطى فَ صَ ودستان البنصر قَ رَ ودستان الخنصر وهو الدستان الآخر شَ تَ فاذا كانت كلّ واحدة من متساويات ما بين



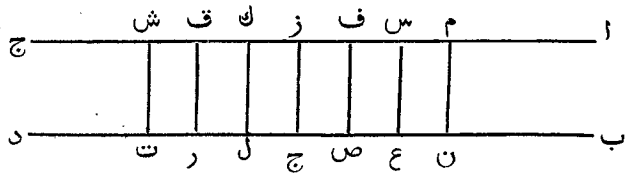
سَ الى شَ مساوية لكلّ واحدة مما بين سَ الى نغمة آ فنغمة فَ اربعة وثلثون وقَ ثلثة وثلثون وشَ اثنان وثلثون فاذا اقصى ما يبلغه هؤلاء انما يبلغون بعد كلّ وربع كلّ وهو اعظم الابعاد الصغار فى الاجناس اللّيّنة وهو البعد المقدم فى ارخى الاجناس اللّيّنة على ما

a) Milan et Leyde: من مستعمل.

رتّب فى كتاب الاسطقسات ۞ وقد يمكن ان يجعل ايضا ما بين هذه الدساتين متفاضلة وذلك اما بافراد دستان شَ تَ على نهاية بعد كلّ وربع كلّ واما بازالته عن نهاية هذا البعد فليكن اوّلا مقرّا على نهاية كلّ وربع كلّ ويسوّى وترى آَ جَ وبَ دَ بتسويتهما المشورة ثم ننظر اين تخرج نغمة عَ فيما بين سَ وشَ من وتر آَ جَ فنشدّ عليه دستانا وهو دستان قَ رَ ثم ننظر نغمة شَ اين تخرج فيما بين عَ ودَ من وتر بَ دَ فنشدّ عليه دستانا وهو دستان قَ صَ فتصير نغمة قَ ثلثة وثلثين وثلثة عشر جزءا من تسعة عشر جزءا ونغمة قَ ثلثة وثلثين وربعا واما اذا لم تبالى ان يزول دستان شَ تَ عن نهاية هذا البعد فانّا ننظر اين تقع نغمة نَ فيما بين سَ وجَ من وتر آَ جَ فهنالك دستان قَ صَ ثم نطلب مكان نغمة عَ فيما بين سَ وجَ فهنالك دستان قَ رَ ثم نطلب نغمة صَ فيما بين قَ وجَ من وتر آَ جَ فحيث وجدناه فهنالك دستان شَ تَ فتكون نغمة قَ اربعة وثلثين وخمسا ونغمة قَ ثلثة وثلثين وربعا ونغمة شَ اثنين وثلثين وخمسين وربع خمس وخمس خمس وهذه الدساتين تسمّى دساتين المونث والتسوية المستعملة فيها ۞ التسوية الاولى وقد يمكن ان يستعمل فيها تسويات اخر سوى التى عددناها فيما سلف منها ان يساوى بين بَ وبين قَ او بين بَ وبين قَ او بين بَ وبين شَ وليس يعسر ان تحصى النغم التى توجد فى الوترين من كلّ واحدة من هذه التسويات ولا احصاء الاتّفاقات التى توجد فيها وذلك يسهل على الناظر اذا تامّله ادنى تامّل ۞ وقد يمكن ان يشدّ فيما بين سَ وبين شَ دساتين اكثر حتى يكون عدد ما بينما مثل عدد الدساتين الجاهليّة او اكثر ويمكن ان يجعل ما بينها متساوية وقد يمكن ان يجعل متفاضلة وقد ارشدنا الى السبيل الذى به تجعل متساوية او متفاضلة ومتى احتذى انسان حذو ما ثبتناه هاهنا امكنه ان يبدل مكان هذه

الدساتين دساتين اخر وان يزيد فى عددها مرّة وينقص منه اخرى فامّا نحن فليس لنا حاجة الى التكثّر بكلّ ما يمكن ان يقال فيها ومتى احبّ انسان التزييد من هذه امكنه ذلك بسهولة اذا احتفظ بالاصول التى منها يمكن ان تستنبط هذه وما جانسها الخ

دلّ ذلك من افعالهم على انهم تخيّروا فيها من الاجناس التى تقرب من اللّيّن والرخاوة وهذه هى الاجناس التى شأنها ان تسمع فى الطنابير اجود فلذلك راينا ان يجعل احرى ما كملت به نغم هذه الآلة من الاجناس مسترخيات الاجناس المقوية وان يكون اقلّ شىء يبلغ منها من الابعاد الوسطى البعد الذى بالاربعة فى كلى الوترين فلذلك نشدّ اوّلا دستانا على ربع كلّ واحد منهما من جانب انف الآلة وليكن ذلك دستان شَ تَ على ما فى هذه الصورة ونجعل دستان سَ عَ فى المكان المعتاد وهو منتصف ما بين شَ وبين آ ثم نحزق وتر بَ دَ حتى يساوى نغمة مطلقه نغمة سَ ثم ننظر اين تخرج



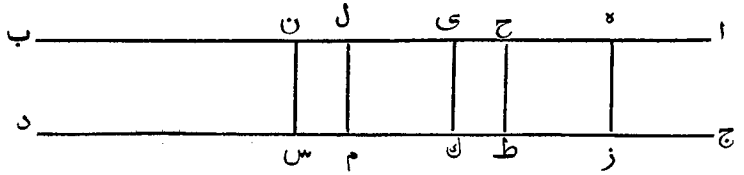
نغمة عَ فيما بين سَ الى شَ من وتر آ جَ فنشدّ عليه دستانا آخر ونجعله دستان قَ رَ ثم ننظر اين تخرج نغمة شَ فيما بين تَ الى عَ من وتر بَ دَ فنشدّ عليه دستانا ونجعله دستان فَ صَ فنستعمل سَ عَ دستان السبابة وفَ صَ دستان الوسطى وقَ رَ دستان البنصر وشَ تَ دستان الخنصر فهذه الدساتين هى الضروريّة فى هذه الآلة وظاهر ان هذه الدساتين تجد ابعاد ارخى اصناف الجنس القوىّ ذى التضعيف، وان اردنا الاتباع فى نغم هذا الجنس بان ترتّب نغم انواعه فى هذه الآلة حتى تسمع نغم ابعاد هذا الجنس على احاء

مفتنّة حزقنا وتر بَ دَ حتى يساوى مطلقه نغمة قَ ثم ننظر اين تخرج نغمة قَ فيما بين بَ وعَ فنشدّ عليه دستانا عليه مَ نَ ونثبت دستان مجنب سبابة الطنبور البغدادىّ ثم نرخى وتر بَ دَ حتى يساوى مطلقه نغمة مجنّب السبّابة من وتر آجَ ثم ننظر اين تخرج نغمة عَ فيما بين سَ وبين قَ من وتر آجَ فنشدّ عليه دستانا عليه كَلَ فذلك الدستان يقوم فى هذه الطنبور مقام وسطى الزلزلين فى العود متى كان بين بنصر العود وبين وسطى زلزل بعد بقيّة، وان اردنا ان نستخرج مكان الوسطى الله تقوم فى هذا الجنس مقام وسطى الفرس فى القوىّ ذى المدّتين شددنا دستانا على منتصف ما بين سَ الى قَ وعليه زَجَ فيكون ذلك هاهنا نظير وسطى الفرس فى العود وقد يمكننا على هذا المثال ان نكثر الدساتين فيما آ وشَ بترتيب ابعاد هذا الجنس على انها مختلفة الخ

فصل فى الطنبور الخراسانىّ

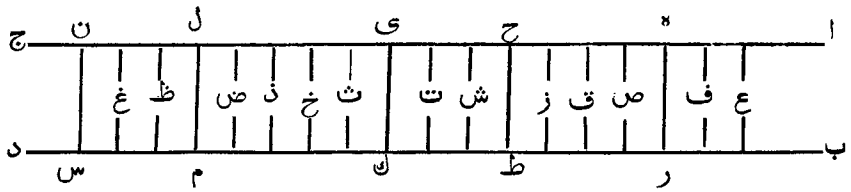
ولنقل الآن فى الطنبور الخراسانى ونسلك فيه المسلك الذى سلكناه فيما سلف فنقول ان هذه الآلة تختلف بخلقها اختلافا مّا عند اهل البلدان المختلفة وتختلف ايضا فى الطول والقصر والعظم والصغر ويستعمل فيها كلّها وتران متساويا الغلظ وهذان الوتران يشدّان فى قايمته الزبيبة ثم يمدّان متوازيين ويجوزان على الحاملة الله على وجه الآلة فى تحزيزين منها يبعدان ما بين الوترين ثم يمدّ الوتران من الحاملة على التوازى الى ان ينتهيا الى انف هذه الآلة ويجوزان هناك فى مجازين متباينين بعد ما بينهما مساو لبعد ما بين تحزيزى الحاملة وينتهيان بعد ذلك الى ملويين موضوعين على مكانين متوازيين من جانبى الآلة، ودساتينهما كثيرة مشدودة فيما بين الانف الى قريب من منتصف طول الآلة ممّا يلى آخر الجزء المستدقّ منها فمن دساتينهما ما يلزم امكنة واحدة باعيانها عند كلّ انسان

وفى كلّ بلد ومنها ما قد تتبدّل امكنتها حتى تكون امكنة بعض الدساتين من هذه الآلة عند قوم غير امكنتها عند آخرين غير ان من هذه المتبدّلة ما استعمالهم لها اكثر ومنها ما استعمالهم لها اقلّ والدساتين الراتبة فى هذه الآلة على الاكثر خمسة وقد يستعمل احيانا اكثر من خمسة فاوّل الراتبة مشدود على تسع ما بين الانف وبين الحاملة والثانى على ربع ما بينهما والثالث على ثلث ما بينهما والرابع على نصف ما بينهما والخامس على تسع ما بين الحاملة والمنتصف وليكن هذه الدساتين فى وتر آ ب وج د وليكن على



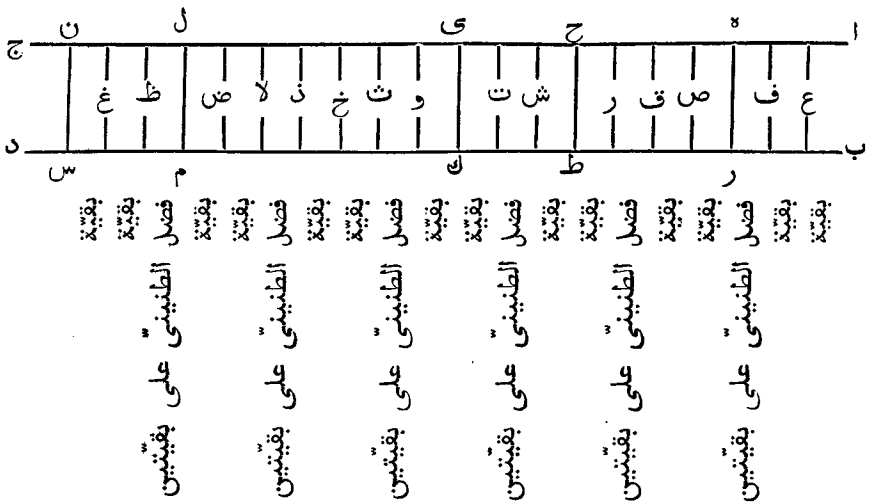
نقطتى دستان التسع هـ ز وعلى نقطتى دستان الربع ح ط وعلى نقطتى دستان الثلث ى ك وعلى نقطتى دستان النصف ل م وعلى نقطتى دستان النصف وتسع النصف ن س فنغمتا آ وه وج وز اذا هما بعد طنينىّ وآ ح وج ط هما الذى بالاربعة وآ ى هو الذى بالخمسة فاذا ح ى هو بعد طنينىّ لانه فضل الذى بالخمسة على الذى بالاربعة وكذلك ط ك وآ ل هو الذى بالكلّ فاذا ى ل هو الذى بالاربعة لانه فضل الذى بالكلّ على الذى بالخمسة وح ل هو ايضا الذى بالخمسة لانه فضل الذى بالكلّ على الذى بالاربعة وآ ن هو الذى بالكلّ وزيادة بعد طنينىّ فاذا ى ن هو ايضا الذى بالخمسة وه ى هو ايضا الذى بالاربعة من قبل ان بعد آ ى هو الذى بالخمسة واذا فضل منه آ ه وهو بعد طنينىّ بقى ه ى الذى بالاربعة فاذا بعد ه ن هو الذى بالكلّ من قبل ان ن ى هو الذى بالخمسة و ى ه هو الذى بالاربعة فمجموعهما بعد ن ه فهو اذا البعد الذى بالكلّ الخ

والدساتين الراتبة فى هذه الآلة سوى دستان لَ مَ ﻫ غير متبدّلة لا بذواتها لاكن بحسب الجمع المستعمل فى هذه الآلة وهو الذى يرتّب فيه بعد الانفصال فى اوسط الذى بالكلّ فامّا متى استعمل فيه الجمع الذى ترتّب فيه بعد الانفصال فى الطرف الاثقل فان بعض هذه الدساتين ﷺ قيل فيها انها راتبة تزول لا محالة عن امكنتها على ما قد قيل فى كتاب الاسطقسات ۞ واما الدساتين ﷺ تتبدّل فهى ﷺ تقع فيما بين هذه الخمسة ولمّا كانت ﷺ تبتدل منها ما قد جرت العادة باستعمالها اكثر عند اهل اكثر البلدان ومنها ما يستعملها خواصّ الناس فلنقل اوّلا فى هذه ﷺ جرت العادة باستعمالها اكثر فهذه الدساتين انما تحدث فيما بين الدساتين الراتبة باختلاف ترتيب ابعاد الجنس المستعمل فى هذه الآلة وعددها قد يقلّ وقد يكثر غير ان عددها الذى اعتاده اكثر الجمهور فى اكثر الامر ثلاثة عشر وقد تبيّن انه قد يحتاج احيانا الى ان يزاد فى عدد الدساتين المتبدّلة ليس لتستعمل نغم هذه الزيادات لكن ليوصل بها الى ترتيب الدساتين ﷺ تستعمل على الاكثر على ما سنقوله فيما بعد وربما شدّت عليها دساتين تبلغ نيّفا وعشرين ويستعمل نغم الدساتين الزايدة على مثال ما يستعمل المجنّبات فى العود، ويجب ان نبتدئ بالتى تستعمل فى هذه الآلة اكثر فاقول ان مبتدلاتها على ما قلنا ثلاثة عشر اثنان منها فيما بين آ وهَ وثلثة فيما بين هَ وبين حَ واثنان بين حَ وىَ واربعة بين ىَ وبين لَ واثنان بين لَ وبين نَ فيصير عدد جميع الدساتين المستعملة فى هذه الآلة على الاكثر ثمانية عشر دستانا ولنرسم جميعها فى وتريها ولتكن الراتبة منها ﻫ التى على طرفى كلّ واحد منها حرفان حرفان والمبتدلة ﻫ ﷺ على كلّ واحد منها حرف حرف من الحروف المعجمة ولتكن حروف المتبدّلة ﻫ الحروف ﷺ تتوالى



من حروف عَ الى تمام حروف الجمل بالعربيّة وهو حرف غَ على ما هو مرسوم هاهنا ولنبيّن الآن كيف نجد امكنة جميع هذه الدساتين فى هذه الآلة والسبيل الى ذلك ان نعمد اوّلا الى الوترين فنحزقهما حزقا واحدا حتى يتساوى مطلقاهما جميعا ولنجعل طبقتيهما اوّلا الين الطبقات ثم ننظر اين يخرج صيّاح نغمة آ من وتر بَ دَ فهناك موضع دستان لَ مَ ثم نحزق وتر بَ دَ حتى يصير مطلقه مساويا لنغمة لَ وحينيذ يصير نغمة مَ صيّاحا لنغمة لَ وعند ذلك نضع الاصبع على نقطتى لَ مَ جميعا ثم ننظر نغمة مَ من وتر آجَ وهو نصف وتر بَ دَ اين تخرج فيما بين آ ولَ وهو نصف وتر آجَ فحيث خرجت فهنالك دستان حَ طَ ثم نحطّ بَ دَ حتى يساوى مطلقه نغمة حَ ثم ننظر اين تخرج نغمة لَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان يَ كَ ثم ننظر اين تخرج نغمة يَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان رَ هَ ثم نحطّ وتر بَ دَ حتى يساوى مطلقه نغمة هَ وننظر اين تخرج نغمة مَ فيما بين لَ وجَ من وتر آجَ فهنالك موضع دستان نَ سَ وبهذه السبيل نقف على امكنة الدساتين الراتبة فى هذه الآلة ولنبيّن الآن كيف نجد امكنة الدساتين المتبدّلة المستعملة فى الاكثر فنساوى بين نغمة مطلق بَ دَ وبين نغمة هَ ثم ننظر اين تخرج نغمة رَ من وتر آجَ فهنالك دستان زَ فنجعل بين زَ وبين دستان حَ طَ بعد بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة حَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان صَ فيكون بين صَ وبين دستان هَ رَ بعد بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة دستان صَ على آجَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان عَ ونجعل بين دستان عَ وبين

المطلقين بعد بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة زَ التى على بَ دَ من وتر آجَ فهنالك موضع دستان تَ فيكون بين دستان تَ وبين دستان يَ كَ بعد بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة كَ من وتر آجَ فهنالك موضع دستان خَ ثم ننظر اين تخرج نغمة تَ التى على بَ دَ من وتر آجَ فهنالك دستان ثَ ثم ننظر اين تخرج نغمة خَ التى على بَ دَ من وتر آجَ فهنالك موضع دستان ضَ فيكون بين دستان ضَ وبين ذلك دستان لَ مَ بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة دستان ضَ التى على بَ دَ من وتر آجَ فهنالك دستان غَ فيكون بين غَ وبين دستان نَ سَ بعد بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة لَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان ذَ ثم ننظر اين تخرج نغمة ذَ التى على آجَ من وتر بَ دَ فهنالك موضع دستان زايد على ثلثة عشر وليكن عليه حرف وَ فيصير بين دستان وَ وبين دستان يَ كَ بعد بقيّة ثم ننظر اين تخرج نغمة وَ التى على آجَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان شَ ثم ننظر اين تخرج نغمة شَ التى على آجَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان قَ فيكون بين قَ وبين صَ بعد بقيّة وبين قَ وبين زَ فصل الطنينىّ على بقيّتين وكذلك بين شَ وبين تَ وكذلك بين وَ وبين ثَ ثم ننظر اين تخرج نغمة قَ التى على وتر آجَ من وتر بَ دَ فهنالك دستان فَ فيكون بين فَ وبين عَ بعد بقيّة وبين فَ وبين دستان هَ رَ فصل الطنينىّ على بقيّتين ثم ننظر اين تخرج نغمة تَ التى على وتر بَ دَ من وتر آجَ ..... فهنالك موضع دستان زايد على ثلثة عشر فلنشدّ هناك دستانا ونجعل عليه علامة صفر ثم ننظر اين تخرج نغمة دستان صفر التى على بَ دَ من وتر آجَ فهنالك دستان ظَ فيكون بين ظَ وبين لَ مَ فصل الطنينىّ على بقيّتين وبين ظَ وبين غَ بعد بقيّة وبين دستان الصفر وبين ذَ فصل الطنينىّ على بقيّتين وبين دستان الصفر وبين صَ بعد بقيّة، ولنُعدْ وترى آجَ



وبَ دَ ونرسم فيهما هذه الدساتين التى استخرجنا اماكنها ومن هذه الدساتين اما دستان وَ ودستان الصفر فلم تجر العادة باستعمالهما لكنهما انما شدّا ليوصل بهما الى تتميم الدساتين فهما اما ان يتركا فى امكنتهما وان لم يستعملا او يسقطا والافضل ان يتركا وتجعل النغم التى تسمع منها شبيه المجنّبات فى العود، فاما ملايمات كلّ نغمة فان احصاءها يسهل من قبل الابعاد التى حدثت هاهنا فهى اما بقيّات واما الفضلات التى تفصل بين البعد الطنينىّ متى فضلت منه بقيّتان الخ

وتسوية هذه الآلة ممكنة على انحاء كثيرة احدها ان تجعل نغمة مطلق بَ دَ مساوية لنغمة مطلق آَ جَ فيصير نغم كلّ دستان فى وتر مساوية لنظيرتها التى تسمع من ذلك الدستان بعينه فى وتر آخر وهذه التسوية يسمّونها مستعملو هذه الآلة تسوية المزاوج وظاهر انه انما يوجد فى الوترين جميعا من الابعاد البعد الذى بالكلّ وزيادة طنين، وقد تبيّن ان الجنس المستعمل فى هذه الآلة على الاكثر هو القوىّ ذو المدّتين وانما كثرت دساتينها بترتيب ابعاد هذا الجنس

فيها على انحاء مختلفة ولذلك امكن ان تساوق هذه الآلة فى كثير من نغمها بالعود اذ كان العود شأنه ان ترتّب فيه ايضا القوىّ ذو المدّتين، ولنبيّن اىّ نغمة من نغم الآلة توجد فى العود فى تسوية تسوية من التسويات التى يمكن فيها وظاهر ان التسوية التى تسمّى تسوية المزاوج يصير فيها نغم الوترين جميعا نغما واحدة باعيانها ومتى ذكرت نغم احد الوترين اكتفى بذلك عن ذكر نغم الوتر الآخر فنغمة آ هى نغمة مطلق البمّ ونغمة ع هى الساقط ونغمة ه نغمة سبّابة البمّ الخ وجميع النغم التى توجد فى هذه الآلة اذا سوّيت هذه التسوية مع نغمتى الدساتين الزايدين هى احدى وعشرون نغمة ☆ واذا سوّيناها على بعد بقيّة بان يصير نغمة ب مساوية لنغمة ع التى فى وتر آج صارت كلّ نغمة كانت فى دستان ب د مساوية لنغمة الدستان التى بينها وبينها بعد بقيّة وتر آج وما لم يكن بينهما بعد بقيّة لم يكونا متساويين لان نغمة آ ليست توجد فى شىء من دساتين ب د ولا نغمة س ولا النغم التى هى على اقطار الدساتين التى بينها فصل طنينىّ على بقيّتين فلذلك توجد النغم المضاعفة اربع عشرة نغمة والمفردات اربع عشرة نغمة فيصير نغم هذه التسوية ثمانى وعشرين نغمة وتكون نغمة س خنصر المثنى ☆ واذا سوّيناها على بعد بقيّتين صارت النغم المفردة ستّا وعشرين نغمة والمضاعفة سبع نغم فتصير جملة نغم هذه التسوية ثلاثا وثلاثين نغمة وهذه التسوية تسمّى تسوية الجبلية *a* ☆ وتسوية هذه الآلة المشهورة هى بان نحزق وتر ب د حتى يصير مطلقه مساويا لنغمة ه فيصير بين نغمة آ ونغمة دستان ص التى فى وتر ب د البعد الذى

---

a) Milan: الجمليّة. Madrid d'abord: الجيليّة; puis on a gratté le ي de la terminaison.

بالاربعة وبين نغمتى آ وطَ البعد الذى بالخمسة ويصير نغمة دستان دَ الثى فى وتر بَ دَ صبّاح مطلق وتر آجَ الخ فيصير النغم المضاعفة فى هذه التسوية ثمان عشرة نغمة والمفردات ستا فتكون جملة النغم فى هذه التسوية اربعا وعشرين نغمة وهَ على ما قيل ﴿ سبّابة البمّ الخ ❊ وقد تسوّى هذه الآلة بان يحزق وتر بَ دَ حتى يساوى نغمته نغمة صَ الثى فى وتر آجَ وتسمّى هذه التسوية تسوية النجارى وليس يعسر ان يعلم ايّ نغمة من نغم هذه التسوية توجد فى العود وايّها لا توجد ❊ واذا حزق وتر بَ دَ حتى تساوى نغمة مطلقه نغمة حَ صارت التسوية على الذى بالاربعة وتسمّى هذه التسوية تسوية العود ويصير النغم الثى من آ الى زَ فى وتر آجَ مفردات ليس لها فى بَ دَ ما يساويها وكذلك فى بَ دَ النغم الثى من سَ الى نغمة ذَ ليس لها ما يساويها فى آجَ وتوجد مع ذلك سبع نغم فى بَ دَ ليس لها ما يساويها فى وتر آجَ وسبع فى آجَ ليس لها ما يساويها فى بَ دَ والنغم المضاعفة فى هذه التسوية عشر فيحصل نغم هذه التسوية فى هذه الآلة اثنين وثلثين نغمة فحَ وبَ هما خنصر البمّ الخ ❊ فاذا سوّيناها على الذى بالخمسة وذلك ان نحزق بَ دَ حتى يصير مطلقه نغمة يَ صارت النغم الثى من آ الى تَ فى وتر آجَ والثى من وَ الى سَ فى وتر بَ دَ تجعل مفردة وكذلك نغم فَ قَ شَ فى بَ دَ ونغم ظَ وصَ (صغر) وتَ فى آجَ فتحصل جميع نغم هذه التسوية اربعا وثلثين نغمة ثمان منها مضاعفة وستّ وعشرون منها مفردة فنغمة عَ اذا من بَ دَ ونغمة وَ من آجَ مجنّبا وسطى المثلث الخ ❊ فاذا حزقنا وتر بَ دَ حتى يصير مطلقه مساويا لنغمة ذَ من وتر آجَ كانت نغمتا آ وسَ هما الذى بالكلّ مرّتين فاذا يَ فى سبّابة المثلث الخ ❊ واذا جعلنا نغمة بَ مساوية لنغمة لَ كان تمام ضعف الذى بالكلّ مرّتين نغمة مَ فيكون

ب سبّابة المثنى الخ ۞ وقد يمكن ان تسوّى هذه الآلة تسويات اخر غير هذه كثيرة ويقاس بينها وبين العود ومتى احبّ الناظر فى هذا الكتاب الازدياد منها امكنه ذلك من تلقاء نفسه اذا احتذى حذونا فى ما عددناه منها ۞ وهذه التى وصفناها فهى التى تستعمل فى هذه الآلة على الاكثر وبيّن ان الابعاد الصغار المستعملة فيها هى ابعاد الجنس القوىّ ذى المدّتين وقد تشدّ الدساتين المتبدّلة على امكنة سوى الامكنة التى ذكرناها وهى ان تقسم الابعاد الطنينيّة التى فيها بثلثة اقسام متساوية ويشدّ على كلّ قسم منها دستان فتصير نسبة آ الى نغمة ع نسبة كلّ وجزوٌ من ستّة وعشرين جزءا من كلّ ونسبة نغمة ع الى نغمة ف نسبة كلّ وجزوٌ من خمسة وعشرين جزءا من كلّ ونسبة نغمة ف الى نغمة ة نسبة كلّ وجزوٌ من اربعة وعشرين جزءا من كلّ وتلك نسب نغم الدساتين التى تقع بين كلّ بعد طنينىّ فيها ۞ وقد يمكن ان يستعمل فيها ابعاد اجناس اخر غير هذه الخ واذ قد بلغنا اقصى مقصودنا فى هذه الآلة فليكن هذا الموضع منتهى قولنا فى الطنابير

فصل فى المزامير

ولنقل الآن فى المزامير وما جانسها والتى تجانس المزامير من الآلات كثيرة ومتى افرد القول فى واحد واحد منها لم نربح منه سوى طوله من قبل ان التى توجد فى جميعها متشابهة فلذلك رأينا ان نبتدئ فنقول فيما يعمّ جميعها ثم نتبعه بذكر ما يخصّ بعض هذه الآلات ليجعل ذلك مثالا يحتذى به فى سايـر ما يبقى من الجانسات التى ما ذكرناها حتى ان اراد الانسان ان ينقل ما نقوله فيها الى غيرها من الآلات التى تجانسها امكنه ذلك بسهولة فاقول ان هذه الآلات انما توجد فيها النغم بمصاكّة الهواء السالك فى المنافذ المعمولة فيها بمقعّرات تلك المنافذ وهذه المنافذ اما التجويفات التى فيها واما

متخلّصات الهواء من تجويفاتها الى خارج وحدّة النغم وثقلها يحدثان في هذه الآلات اما بقرب الهواء السالك من القوّة التي دفعته فتقذته في التجويف او ببعده عنها من قبل ان الهواء السالك متى كان قريبا من الدافع له كانت حركته اسرع ومصادمته اشدّ فيصير اجزاؤه اشدّ اجتماعا فيكون الصوت الناتج عنه احدّ وكلّما بعد عن المحرّك كانت حركته ابطأ ومزاحمته اضعف فتكون النغمة الكاينة عنه اثقل واما تضييق التجويف الذي هو مجاز الهواء ولسعته من قبل ان التجويف متى كان اضيق كان ازدحام الهواء فيه ومصادمته واجتماع اجزايه اشدّ فتصير النغمة الكاينة عنه احدّ ومتى كان اوسع كان احرى ان يكون ازدحامه اضعف وان تكون في اجزايه تشذّب وافتراق a اكثر فتكون النغمة الكاينة منه اثقل واما لضيق متخلّصات الهواء من تجويف هذه الآلات الى خارج ولسعتها وذلك السبب الذي قيل في ضيق التجويف وسعته واما لملاسة التجويف او المتخلّصات وخشونتها فانها متى كانت اشدّ ملاسة نبا عنه الهواء واجزاؤه اشدّ اجتماعا ومتى كانت فيه خشونة كانت اجزاء الهواء النابية عنها اضعف اجتماعا فتصير النغمة الكاينة عنه اثقل واما لضعف القوّة التي نفذ بها الهواء في التجويف او في المتخلّصات واما للزيادة في القوّة فان ضعف القوّة يصير سببا لابطاء حركته وزيادتها في سبب لسرعة حركة الهواء ومتى كانت حركة الهواء اسرع كانت اجزاؤه اشدّ اجتماعا فيصير الصوت احدّ ومتى كانت حركته ابطأ كانت اجزاؤه اقلّ اجتماعا فيصير الصوت اثقل، ومتى كان سلوك الهواء في منافذ هذه الآلات بغير مزاحمة ومصادّة لمقعّراتها لم يسمع منها صوت وذلك يعرض اما لطول المسافة فان مسافة الهواء متى كانت

---

a) Milan: تسدد sans points, Leyde: تسدت واقتران.

طولا تجوز القوّة الدافعة له عن ان تنفذ اليه هواء مصاكّا لم يحدث فى اواخر اجزاء الطول صوت اصلا واما افراط سعة الثقب واما ضعف القوّة الدافعة للهواء واثقل نغم هذه الآلات ﴿ التى تحدث عن اضعف مصاكّة توجد للهواء النافذ فيها واحدّ النغم ﴿ التى تحدث عن اشدّ مصاكّة توجد للهواء النافذ فيها، ومتخلّصات الهواء منها الى خارج اما على استقامة التجويفات واما على انعطاف والتى على استقامة التجويفات ﴿ التى على نهايتها المقابلة للتى منها يدخل الهواء والتى على انعطاف ﴿ ان تكون خروق تنفذ الى محدّبات التجويف فينعطف الهواء قبل بلوغه نهاية التجويف الى بعض الخروق التى فى الحرف فتخلص منها الى خارج مثل ما على ظهر المزامير، ومتى اخذ اثقل نغمة فى بعض هذه الآلات وكان سبب ثقلها بعد مكانها عن القوّة التى دفعتها فان النغمة التى بعدها عن القوّة نصف ذلك البعد ينقص عنها نصف ذلك الثقل وكذلك متى كانت نغمة تبعد عن اثقل نغمة فيها الى جانب القوّة النافخة قدرا آخر ايّ قدر كان فان نسبة الاثقل الى الاحدّ نسبة احد البعدين الى الآخر ومتى كان سبب ثقل الاثقل سعة التجويف الذى هو مسلك الهواء فان اختلاف التجويفات يوجب اختلاف النغم فى المقادير وكذلك ان كان السبب فى ثقل الاثقل سعة المتخلّصات التى على انعطاف فان المتخلّصات المختلفة المقادير يسمع منها نغم مختلفة المقادير فتكون نسب النغم على نسب تلك المنافذ غير ان النسب ربما صغرت وتقاربت حتى تسمع النغم الكاينة عن مقادير مختلفة على تمديد واحد بعينه كما قد يعرض ذلك فى الاوتار فانّا متى فرضنا مزامير كثيرة وجعلنا تجويفاتها متساوية الاقطار والملاسة وجعلنا مقادير اطوالها متفاضلة على نسب معلومة ونفخ فيها بقوّة واحدة سمعت النغم منها متناسبة الاطوال ومتى فرضنا ايضا مزامير كثيرة وجعلنا

اطوالها وملاسة تجويفاتها متساوية وجعلنا مقادير تجويفاتها ومتخلّصات الهواء منها باستقامة متفاضلة وعلى نسب معلومة ونفخ بها بقوّة واحدة سمعت فيها النغم التى تناسب نسبة التجويفات والمخلّصات على استقامة وصحّة تامّة وكذلك متى فرضنا مزامير ذوات معاطف متفاضلة وعلى نسب معلومة وابعاد من القوّة النافخة متساوية وكذلك تجويفاتها وملاستها فان النغم التى تسمع منها ايضا متناسبة وقد يمكن ان يفرض مزمار واحد ويجعل فيه معاطف كثيرة وتجعل متحاذية على خطّ مستقيم ويصير ابعاد المعاطف من المختلف الذى يسمع منه انتقال النغمة منها الى جانب القوّة الدافع ابعاد معلومة النسب فتكون النغمة المسموعة منها على تلك النسب وقد يمكن ان يستعمل هذه كلّها مركّبة وايضا فقد يمكن ان يعمل مزامير ترتّب بعضها الى جانب بعض ويجعل من بعضها الى بعض منافذ فى امكنة

Fig. 9.

منها معلومة وينفخ فى الاوسط منها فينفذ الهواء منه الى المزامير التى تكتنف الاوسط من الجانبين جميعا ثمّ يخرج منها فى المعاطف التى فيها الى خارج وقد يمكن ان تركّب فى المعاطف انابيب اخر وعلى تلك ايضا انابيب اخر فتخرج منها نغم كثيرة وقد يمكن ان يعمل هذا الصنف من المزامير على انحاء كثيرة غير ان الهواء الذى ينفذ فى المزامير التى ترتّب المعاطف فى كلّ واحد منها على خطوط مستقيمة يتفرّق فى المعاطف غير ان اكثر ما ينعطف الى اقربها من القوّة النافخة ويصير سايرة الى المعاطف الباقية فيتفرّق فيها وكذلك المزامير التى ينفذ الهواء من احدها الى الباقية واجزاء الهواء التى يتفرّق فى المعاطف ليس يسهل ان يوقف على مقادير بعضها من بعض حتى يعلم مقدار ما انعطف منها الى اقرب الثقب وما صار الى الباقية كم هو ولا مقادير واحد واحد ممّا يتدرّج على الثقب

ولهذا السبب صارت مقادير ما يسع من نغم هذه المعاطف ليست دايما على نسب ابعادها من مبدأ النفخ والعادة قد جرت عندنا ان تكون المعاطف على المزامير التى تستعمل على خطّ مستقيم وامثال هذه المزامير لمّا كانت صيغتها واستعمالها على التحديد الذى وصفناه يعمّ التماس اصحابها تحديد امكنة النغمة فيها باقتباسها الى سايز الآلات التى تخرج فيها النغم على التحديدات التى وصفت، ولنصر الآن الى ذكر المشهورة من هذه الآلات فى البلد الذى كتبنا فيه كتابنا هذا فنقول ان المشهور هاهنا استعمال مزمار واحد يجعل المعاطف عليه متحاذية على خطّ واحد مستقيم ويفرض فى نهايتها متخلّص الهواء على استقامة ثم يجعل على ظهرها سبعة معاطف ثقبا متساوية الاقطار ويجعل بين اعلى معطف فيه وبين الذى يليه معطف آخر من الجانب المقابل الذى فيه المعاطف السبعة وكذلك يجعل بين المعطف الاخير وبين المتخلّص الذى هو على استقامة من الجانب الآخر معطف آخر فيصير جميع الثقب الذى فيه عشر ثقب اوّلها من اسفل الآلة هو المتخلّص الذى على استقامة وليكن عليها حرف آ ويليه المعطف الثانى بينه وبين المعاطف التى على ظهر الآلة وهو معطف بَ ثم فوق ذلك من ظهر الآلة معطف جَ ثم معطف دَ ثم معطف هَ ثم معطف زَ ثم معطف حَ ثم معطف طَ ثم يليه على ظهر الآلة معطف يَ ثم بين طَ وبين يَ من الجانب الآخر معطف آخر وليكن

Fig. 5.

عليه حرف كَ ولان اصحاب هذه الآلة التمسوا تصحيح امكنة النغم فيها بغير الوجه الذى ذكرناه فيما قبل عسر لذلك ان يوقف على النغم التى تسمع فيها من نفس الآلة لكن متى ما بيّنّا بين النغم التى تسمع من ثقب ثقب فيها وبين النغم المسموعة من دساتين العود وجدنا المسموعة من ثقب آ التى هى مطلق وتر ماض ورمة

والمسموعة من ثقب يَ في بعينها المسموعة من سبّابة الوتر الثالث منه الى جانب الاحدّ فلننزّل ان تمديد نغمة آ في تمديد نغمة مطلق البمّ فنجد حينيذ نغمة جَ نغمة سبّابة البمّ ونغمة دَ نغمة وسطى زلزل في البمّ ونغمة هَ مطلق المثلث ونغمة زَ في سبّابة المثلث ونغمة حَ وسطى زلزل في المثلث ونغمة طَ مطلق المثنى وهو خنصر المثلث ونغمة يَ في سبّابة المثنى ونغمة كَ في مجنّب سبّابة المثنى واما بغمة بَ فهي فوق سبّابة البمّ بقريب من بعد بقيّتين او نصف طنينيّ فهذه في النغم التي تخرج في كثير من المزامير المشهورة في هذه البلدة وقد عددت هذه باعيانها حيث عددت نغم العود فنسبها اذا في تلك النسب باعيانها والابعاد المؤتلفة عنها في التي عددت هنالك وكثير من هذه المزامير المشهورة يوجد نغمة هَ منها في بنصر البمّ ونغمة زَ في مطلق المثلث ونغمة حَ سبّابة المثلث ونغمة طَ في خنصر المثلث وهو ايضا مطلق المثنى ونغمة يَ سبّابة المثنى ويوجد في كثير منها نغمة دَ في بنصر البمّ وهَ في خنصر البمّ وزَ في سبّابة المثلث وحَ في بنصر المثلث وطَ في مطلق المثنى وقد جرت العادة في الاكثر عند المستعملين لهذه المزامير الّا تستعمل الوسطيات مع البناصر الّا في الشاذّ فلذلك متى كانت في معاطف المزامير معاطف تخرج منها نغم وسطيات العود لم يجعل في الاكثر معها معاطف تسمع منها نغم بناصر العود واكثر مساواتهم بالمزامير العود هو ان يتحرّوا مساواة نغم المزامير لنغم مثلث العود ومثناه الى سبّابة الزير وان يجعلوا نغم هذه المزامير شحّاجات او صبّاحات لنغم هذه الاوتار من العود فان نغمة آ يجعلونها مساوية لمطلق المثلث اما تساوي التمديد واما بالقوّة ثم كذلك النغم التي بعدها على التوالي الى سبّابة الزير والنغمة المسموعة من متخلّص آ اذا سمعت ومعطف بَ مفتوح كانت مطلق المثلث او مطلق البمّ ومتى سمعت ومعطف بَ

مسدود صارت نغمة آ حينيذ اثقل من مطلق المثلث بمقدار مّا اما بعد بقيّة او بقيّتين او بنصف طنينىّ او غير ذلك فان نغمة آ اذا جعلت مساوية لنغمة مطلق المثلث ثم سدّ معطف بَ خرجت نغمة آ فى كثير من المزامير مكان وسطى زلزل فى البمّ فيبين من ذلك ان الهواء الذى ينعطف من معطف بَ متى جمع الى الذى يتخلّص على استقامة من ثقب آ صار مجموعهما ابطأ حركة بمقدار فصل مجموعها على الذى كان يتخلّص من ثقب آ ومعطف بَ مفتوح والنغمة التى تخرج من معطف بَ فليست يستعمل فى شىء من الالحان التى تلحن بالمزامير الاّ فى الشاذّ او على سبيل التشنيع فيبين من ذلك ان معطف بَ انما جعل ليكون الهواء الذى يتخلّص من ثقب آ بمقدار ما يصير نغمته مقصورة على نغمة تكون شحّاجا لنغمة ىَ وكانه انما جعل هذا المعطف لينعطف اليه من الهواء الزيادة التى اذا اجتمعت الى الذى يسيل الى ثقب آ صارت النغمة التى تسمع من ثقب آ مجاوزة للنغمة المحتاج اليها وكانه انما جعل مغيضا لما ليس يحتاج اليه من فضل الهواء على مثال ما يجعل لفضول المياه مغايض ولمّا كان المنعطف الى بَ اذا جمع الى ما ينفذ فى ثقب آ صارت نغمة آ اثقل تمديدا بمقدار ما لزم ان يكون صيّاح نغمة آ احطّ تمديدا من نغمة ىَ بذلك المقدار بعينه فلذلك يلزم اذا كانت نغمة كَ اثقل تمديدا من نغمة ىَ بمقدار بقيّة واحدة او بقيّتين او بمقدار نصف طنينىّ ان يكون صيّاح نقطة كَ يخرج من متخلّص آ متى ضرب اليه الهواء المنعطف الى ثقب ىَ كلّه او جزء من ذلك الهواء وذلك اذا لم نسدّ معطف ىَ كلّه وكثير من المزامير فليس يوجد فيه معطف بَ وذلك ان نغمة ثقب آ متى لم تكن مجاوزة فى الثقل لشحّاج نغمة ىَ لم يحتج الى معطف بَ ❊ واما الآلة التى تعرف بالسرناى فانها ايضا صنف من المزامير غير انها احدّ تمديدا

من سایر اصنافها وقد جرت عادة مستعمليها ان يجعلوا على محدّبها ثمانية معاطف وليكن على اقربها الى الجانب الذى يلى الشعيرة منها حرف آ ثم على سايرها التى تتوالى على خطّ مستقيم حروف بَ جَ دَ هَ زَ حَ طَ وليكن على ثقبها الذى فى استقامة الآلة حرف يَ وقد يجعل فيما بين آ وبين بَ ثقب آخر فى مقابلة الجانب الذى فيه المعاطف الثمانية وليكن عليه حرف كَ ويجعل ايضا اسفل من معطف طَ من عن يمين الزامر معطف آخر وليكن عليه مَ وبين يَ عن يسار الزامر معطف ايضا وليكن عليه نَ فيحصل فيها اثنا

Fig. 6.

عشر ثقبا ولمّا كانت هذه الآلة احدّ تمديدا من سایر الآلات عسر ان يساوى بين نغمها وبين نغم سايرها فى التمديد لكن اذا ساوينا بينها وبين نغم العود فى القوة امكننا الوقوف على ما فيها من النغم فلننزّل انّا جعلنا نغمة دَ مطلق المثنى فى القوّة فنجد حينيذ جَ فى القوة سبّابة المثنى وفى كثير منها نجد بَ وسطى المثنى وفى بعضها نجدها بنصر المثنى ونجد كَ فى مطلق الزير وآ سبّابة الزير وهَ فى كثير منها وسطى المثلث وفى بعضها بنصره وزَ سبّابة المثلث وحَ مطلق المثلث وطَ فى كثير منها وسطى البمّ ومَ سبّابة البمّ ونَ مطلق البمّ واما نغمة يَ فلسنا نجد قوّتها فى شىء من دساتين العود غير انّا ان طلبنا لها صيّاحا وجدناه اسفل من خنصر الزير ببعد طنينىّ وبقيّة ولمّا كانت نغمة يَ صيّاحا للتى فى احطّ من مطلق البمّ وكان صيّاح يَ اسفل من خنصر الزير بهذا المقدار صارت هذه النغمة لا محالة صيّاحا لصيّاح النغمة التى فى اثقل من نغمة البم ومتى طلبنا شحّاج النغمة التى فى اسفل من خنصر الزير وجدناه اسفل من مطلق المثنى ببعد بقيّة فذلك موضع نغمة يَ وظاهر انها احطّ من صيّاح مطلق البمّ بفضل بعد مدّة على بعد

بقيّة فاذا نغمة ىَ من السرناى هى بالقوّة اثقل من مطلق البمّ بفضل بعد مدّة على بعد بقيّة وربما لم يوجد فيها الثقب الذى على يسار الزامر لكن توجد قوّة نغمة الثقب الذى على استقامة الآلة قوّة نغمة البمّ ۞ وكثير من الناس يستعملون مزمارين يقرنون احدهما بالآخر ويعرف هذا الصنف بالمزمار المثنى والمزاوج وبالدياني a وليست شهرته فى هذه البلاد مثل شهرة الاوّل ولنقل الآن فى هذا الصنف من المزامير ونصوّره على شكلين احدهما ان نقرن بين طرفيهما

Fig. 7 et 8.

الذين يليان فم النافخ ونباعد بين طرفيهما الآخرين والشكل الآخر ان نجعلهما متوازيين ونرسم على متخلّص احدهما الذى باستقامة حرف آ وعلى نظيره من الآخر حرف بَ وقد جرت العادة ان يكون فى مزمار آ خمسة معاطف وفى مزمار بَ اربعة معاطف وليكن على اوّل معطف يلى متخلّص آ الى جانب اعلى المزمار حرف جَ ثم على المعاطف المتوالية التى تتلوا بعضها بعضا الى آخر المعاطف حروف دَ وَ وزَ وحَ واوّل معطف فى مزمار بَ مما يلى اعلاه وهو احدّ معاطفه نغمة فليكن عليه حرف طَ وليكن على الثقب التى بين طَ وبين بَ حروف ىَ وكَ ولَ ونغمتا بَ وحَ من هذين المزمارين هما الذى بالكلّ واذا جعلنا تمديد نغمة بَ مساويا لتمديد نغمة مطلق المثلث او جعلناه نغمة مطلق المثلث بالقوّة كانت نغمة حَ سبّابة الزير وان ساوينا بنغمة بَ نغمة مطلق البمّ كانت نغمة حَ فى سبّابة المثنى وبالجملة اذا ساوينا بنغمة بَ نغمة مّا فى ايّ آلة كانت اما تساوى التمديد واما بالقوّة صارت نغمة حَ مساوية لصيّاح تلك النغمة من تلك الآلة ولننزّل انّا جعلنا تمديد بَ مساويا لتمديد

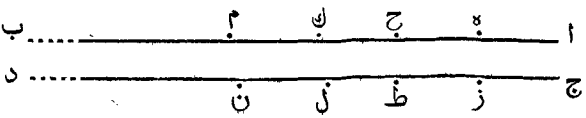
a) Les trois exemplaires s'accordent à donner cette leçon; néanmoins je crois que la forme qu'il faut est دوناى.

مطلق المثلث فنجد حينيذ نغمة لَ فى سبّابة المثلث وكَ وسطى الفرس فى المثلث وحَ فى خنصره وهو مطلق المثنى ودَ فى سبّابة المثنى وهَ وسطى الفرس فى المثنى وزَ فى خنصر المثنى وحَ فى سبّابة الزير فاما نغمة طَ فقد جرت عادتهم ان يجعلوها مساوية لنغمة هَ ويَ مساوية لنغمة دَ فاما نغمة آ فلم تجر عادتهم ان يستعملوها لكنها اثقل من نغمة بَ ببعد طنينىّ واكثر ذلك فانّا اذا جعلنا بَ مساوية لمطلق المثلث وجدنا نغمة آ فى اكثر الامر اسفل من سبّابة البمّ ببعد بقيّة فيصير بعد آحَ الذى بالخمسة وتكون نغمة آ شحّاجا لنغمة زَ وقد بيّن فى القول الذى اثبت فى العود نسب هذه النغم وقد يوجد فى هذا الصنف من المزامير مزامير يخرج فيها نغم غير هذه مما ليست يوجد فى شىء من دساتين العود لكنها تقع فيما بين الدساتين فان نغمة كَ يوجد فى بعضها مناسبة لنغمة زَ نسبة الذى بالخمسة ونغمة زحَ فى مطلق الزير او فى مطلق المثنى فاذا يجب ان تكون نغمة كَ نغمة مجنّب الوسطى اما فى المثلث واما فى البمّ ولنكتف بما قلنا فى المزامير ☆

فصل فى الرباب

ولنقل الآن فى الرباب وهذه الآلة فهى ايضا من الآلات التى يستخرج نغمها بقسمة الاوتار التى تستعمل فيها فربما استعمل فيها وتر واحد وربما استعمل اثنان متساويا الغلظ وربما استعمل وتران متفاضلا الغلظ ويجعل ازيدهما غلظا حاله فى هذه الآلة كحال المثلث فى العود وحال الانقص غلظا فى هذه الآلة كحال المثنى فى العود وكثيرا ما يستعملون فيها اربعة اوتار ويجعل اثنان منها على غلظ مثانى العيدان واثنان منها غلظهما قريب من غلظ مثالث العيدان وربما استعمل فيها مثلث واحد ومثنيان والافضل ان يقرن بكلّ واحد منهما ما تصير به نغمته افخم وفى اسفلها قايمة على خلقة زبيبة الطنبور ثم حال

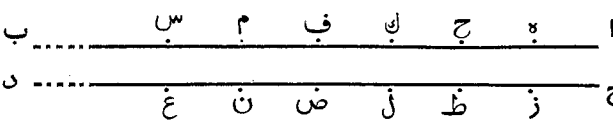
اوتارها وحواملها فى سلوك اوتارها على التوازى قريب مما وصفناه فى الطنبور الخراسانىّ وقد جرت عادة مستعمليها على الاكثر ان يستخرجوا نغمها فى اماكن من اوتارها معلومة عندهم بالنغم التى اعتادوا سماعها منها من غير ان يحدّوا a تلك الاماكن بدساتين لكن يتحرّون عند استعمالهم لها ان يضعوا اصابعهم من اوتارها على الامكنة التى تخرج منها النغم المعتادة عندهم فاوّل تلك الامكنة مكان السبّابة وهو على تسع ما بين الانف الى الحاملة والثانى مكان الوسطى وذلك على سدس ما بين الانف وبين الحاملة والثالث مكان البنصر وهو على تسع ما بين مكان السبّابة وبين الحاملة والرابع مكان الخنصر وهو على عشر ما بين مكان البنصر وبين الحاملة وليكن على مثلث الرباب حرفا آ ب وعلى مثناه حرفا ج د وعلى السبّابة من الوترين ه ز وعلى الوسطى



منهما ح ط وعلى البنصر منهما ك ل وعلى الخنصر منهما م ن فبعد آ ه فى نسبة كلّ وثمن كلّ فهو اذا بعد طنينىّ وبعد آ ح فى نسبة كلّ وخمس كلّ وه ك بعد طنينىّ وك م فى نسبة كلّ وتسع كلّ فاذا بعد ه م فى نسبة كلّ وربع كلّ واذا فضّلنا بعد آ ه من بعد آ ح بقى بعد ه ح فى نسبة ثمانية واربعين الى خمسة واربعين الخ وقد يمكن فى هذه الآلة بحسب ما تسوطّأ فيها ان يزاد فيها زيادة يسيرة تصير بها اكمل مما هى عليه وذلك انّا ان جعلنا اسفل من مكان اصبعين م و ن مكان اصبعين اخريين وهما س ع وذلك على ثلث كلّ واحد من الوترين واضفنا الى ذلك مكانين آخرين وهما

a) Milan: يجدوا.

قَ وصَ وجعل اما قَ فعلى قريب من منتصف ما بين كَ وبين مَ واما صَ فعلى قريب من منتصف ما بين لَ وبين نَ كان حينيذ بعد آسَ الذى بالخمسة وبعد آفَ الذى بالاربعة ولنعد ونرى آبَ وجَدَ ونرتّب فيهما امكنة الاصابع المعتادة وامكنة الاصابع التى زدناها نحن فيكون بعد مَسَ فى نسبة كلّ وخمسة عشر جزءا من كلّ وهو اصغر ابعاد المتّصل الاوسط فيصير بعد هَسَ الذى بالاربعة الخ



وتسوية هذه الآلة فقد يمكن على انها كثيرة واشهر تسوياتها ان تسوّى على الوسطى المشهورة وذلك ان نحرق وتر جَدَ حتى تساوى نغمة مطلقه نغمة حَ التى هى نغمة وسطاه المشهورة واذا سوّيت هذه التسوية لم يوجد شىء من نغم زَطَ لَ مَ نَ عَ من جَدَ فى شىء من الامكنة المشهورة التى بين مكان حَ الى سَ لكن يقع بعضها فيما بين اماكن الاصابع التى اعتادها المستعملون للآلة وبعضها يقع اسفل من سَ الخ وقد يسوّى ايضا على البنصر المشهورة وهو ان تسوّى بين نغمة مطلق جَدَ وبين نغمة كَ الخ

وقد يسوّى ايضا على الخنصر المشهورة وذلك ان تسوّى بين نغمة مطلق جَدَ وبين نغمة مَ الخ

وهذه التسويات الثلث هى معلومة عندهم واكثرها واشهرها هى الاولى وظاهر انها اذا سوّيت هذه التسويات التى ذكرت لم يمكن ان تساوق بهذه الآلة العود لا مساوقة كاملة ولا قريبة من الكمال ولا متوسّطة لكن مساوقة ناقصة جدّا واذا اردنا ان نساوق بها العود مساوقة اكمل من مساوقة التسويات التى سلف ذكرها حرقنا وتر جَدَ حتى تساوى نغمة مطلقه نغمة فَ الخ

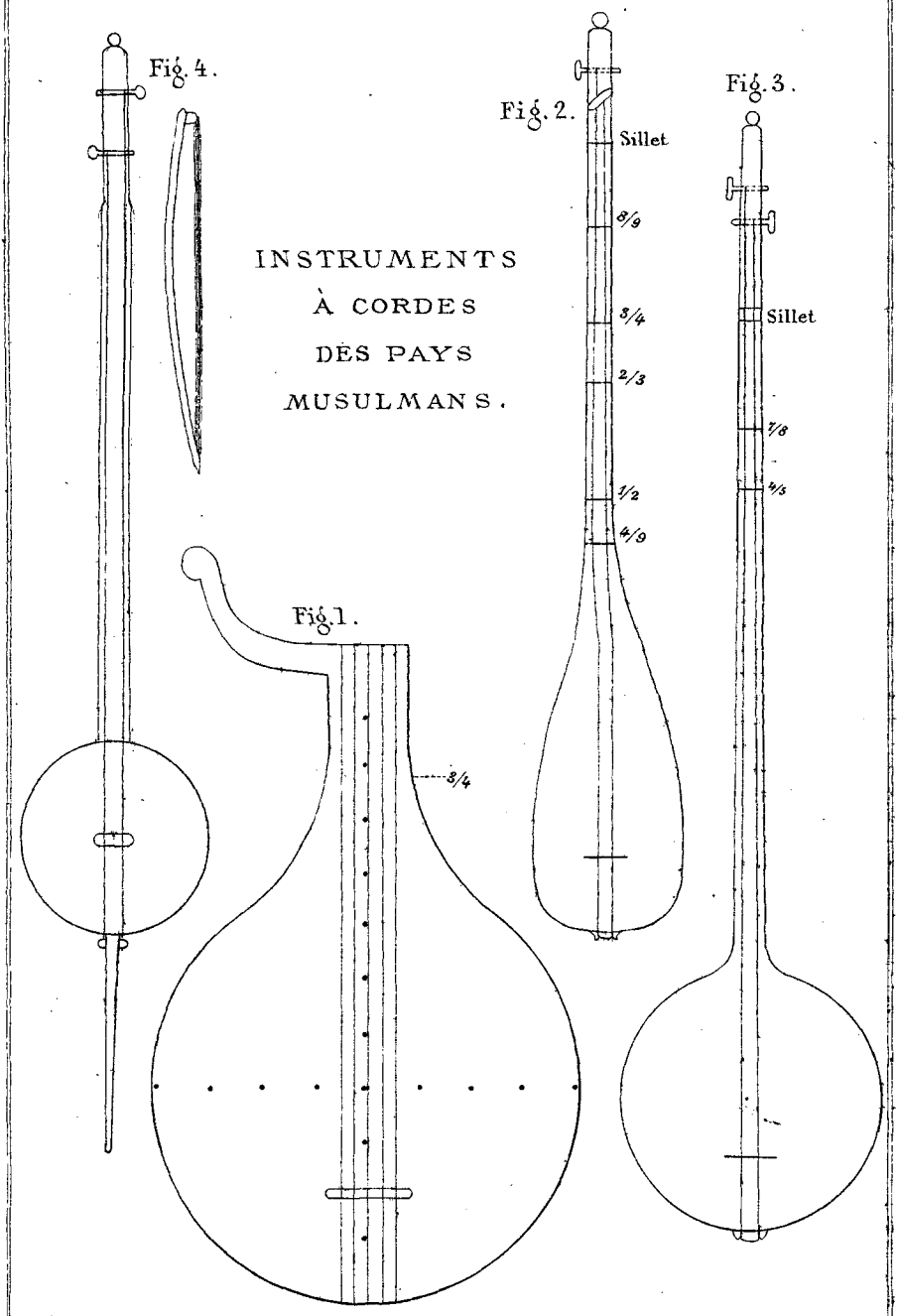


FIG. 2 ET 3 D'APRÈS LA *DESCRIPTION DE L'ÉGYPTE*
FIG. 1 ET 4 D'APRÈS UN MANUSCRIT DE 1580.

Fig. 5.

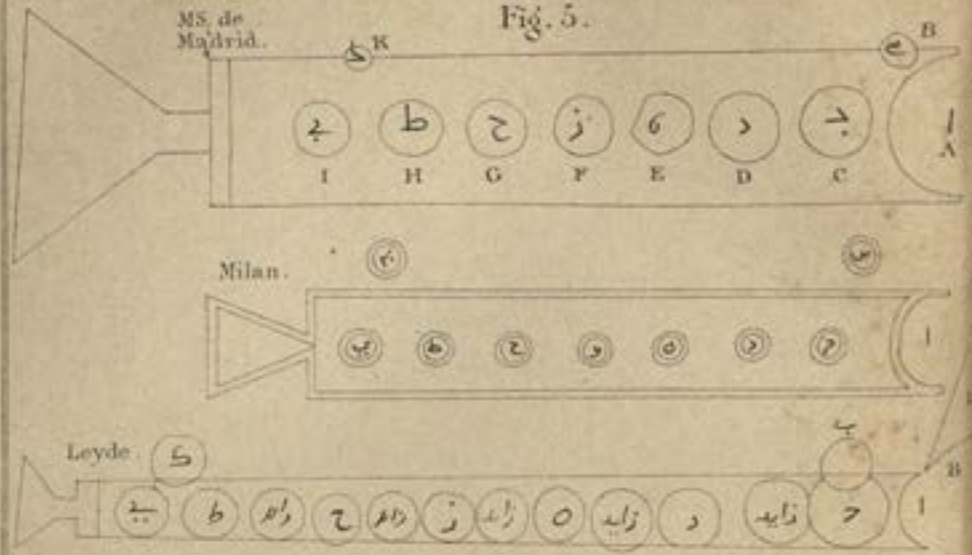


Fig. 6.

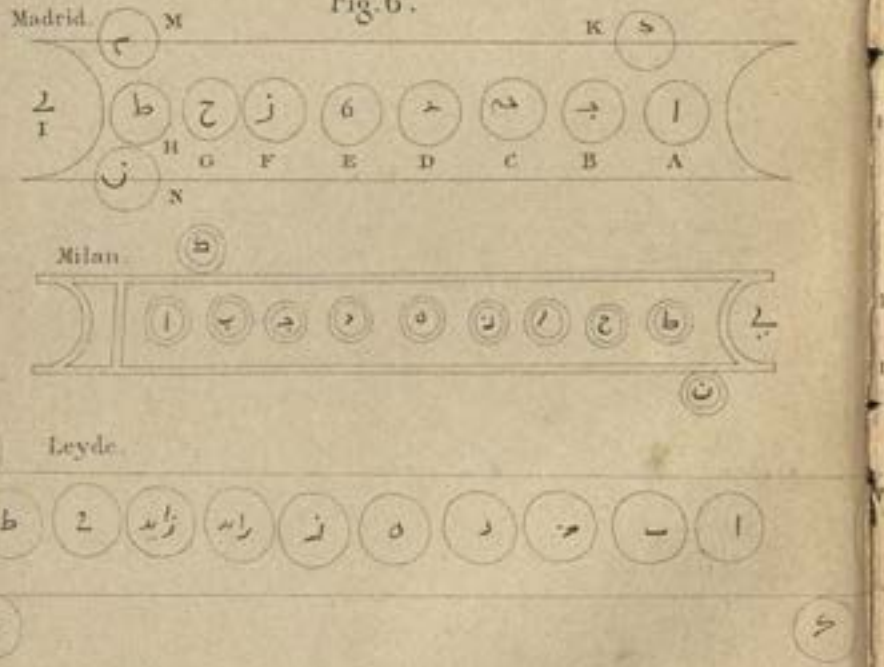


Fig. 7.

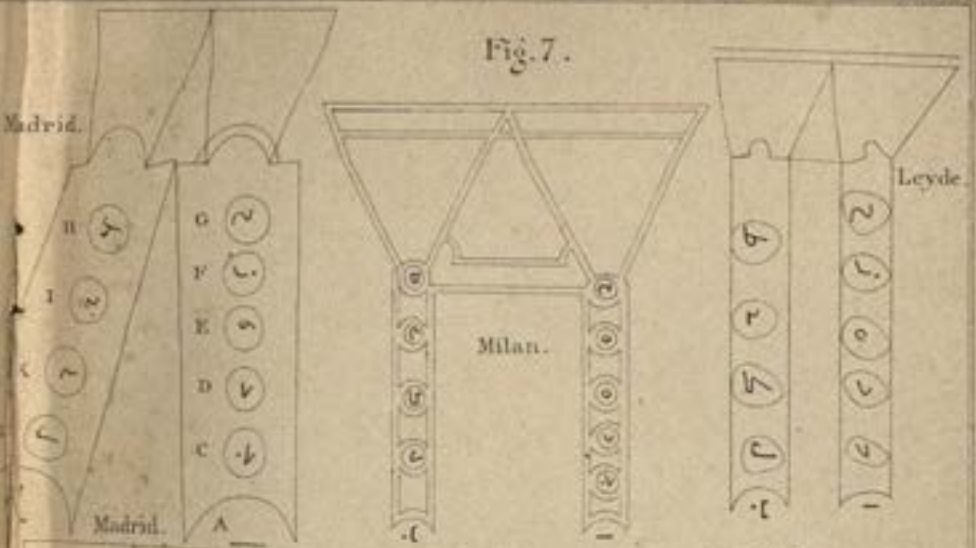


Fig. 8.

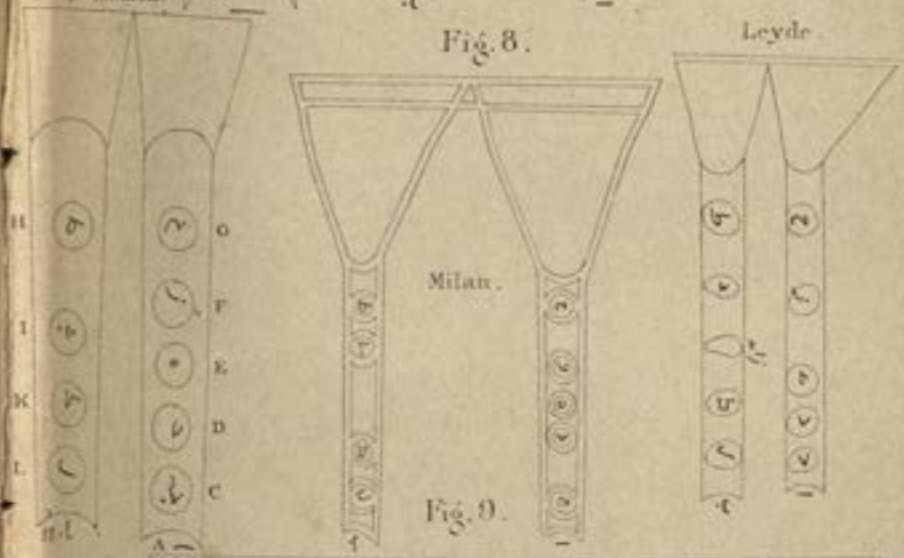


Fig. 9.

NÂṢIR BIN KHUSRAUS LEBEN, DENKEN UND DICHTEN.

VON

HERMANN ETHÉ.

NÂṢIR BIN KHUSRAUS LEBEN, DENKEN UND DICHTEN [1]).

Es ist gewissermassen ein Act der Pietät, wenn ich in den Räumen der ehrwürdigen Hochschule von Leiden ein gedrängtes Bild von den Lebensschicksalen und dem geistigen Schaffen jenes eigenartigen Mannes zu geben versuche, dem sich seit einigen Jahren in Frankreich, Deutschland und England der Forschungstrieb der Orientalisten, soweit er auf die, leider noch immer sehr stiefmütterlich bedachte neupersische Literatur gerichtet ist, mit regem Eifer und bedeutsamem Erfolge zugewandt hat. Denn gerade der allbekannten Liberalität der Leidener Universitätsbibliothek verdanke ich die erste und nachhaltigste Anregung zum Studium jenes Denkers und Dichters, der als Schöpfer der ethisch-didaktischen Poesie dem bekannten Siebengestirn am Himmel persischer Dicht-

1) Erklärung der Abkürzungen:

R. = Râshanâ'înâma, ed. Ethé, Z. D. M. G. **33**, 645—665 (1879) und **34**, 428—464 u. 617—642 (1880)

S. = Sa'âdatnâma, ed. Fagnan, ib. **34**, 643—674 (1880).

Sf. N. = Sefer Nameh, ed. Schefer, Paris 1881.

G. N. = Göttinger Nachrichten 1882, 124—152 (Kürzere Lieder und Fragmente Nâṣirs, ed. Ethé).

K. = Auswahl aus Nâṣirs Kaṣîden, ed. Ethé, Z. D. M. G. **36**, 478—508 (1882).

Die drei Handschriften von Nâṣirs Dîwân sind bezeichnet durch **A.** (India Office nr. 132, ff. 97—112), **B.** (Berlin, Sprengersche Sammlung nr. 1416) und **C** (Auszüge aus dem Butkhâna in der Bodleian Library, Elliott 31, ff. 36—66. Alle sonstigen Versangaben, die jeder weiteren Bezeichnung entbehren, beziehen sich auf die am Schluss angefügte Textausgabe und Uebersetzung der grossen Geburtskaṣîdah Nâṣirs.

kunst fast ebenbürtig zur Seite tritt. Die Leidener Handschrift von Nâṣir bin Khusraus Rûshanâ'înâma, die mir im Sommer 1872 mit liebenswürdiger Bereitwilligkeit auf mehrere Monate in Oxford zur Verfügung gestellt wurde, setzte mich, zusammen mit der Gothaer und der später noch im India Office aufgefundenen Copie in den Stand, die Ausgabe und Uebersetzung des „Buches der Erleuchtung" vorzubereiten, das nun seit drei Jahren in der „Zeitschrift" gedruckt vorliegt und neuerdings durch Dr. Teufel in Carlsruhe eine Reihe werthvoller Textemendationen und Verbesserungen erfahren hat (ib. **36**, 96—106), für die ich ihm zu ganz besonderem Danke verpflichtet bin. In unmittelbarem Anschluss an den letzten Theil des Rûshanâ'înâma publicirte M. Fagnan in derselben Zeitschrift Nâṣirs zweites didaktisches Mathnawî, das Sa'âdatnâma oder „Buch der Glückseligkeit", an dem Dr. Teufel ebenfalls seinen kritischen Scharfsinn erprobt hat (ib. **36**, 106—114), und ein Jahr später, 1881, erschien das längst mit Spannung erwartete dritte Hauptwerk unseres Autors, das Safarnâma oder „Tagebuch einer Pilgerreise nach Mecka", von dem bis dahin nur der kurze von A. R. Fuller im „Journal of the Roy. Asiat. Society" (1872, 142—164) übersetzte „Account of Jerusalem" bekannt war, in vollständiger Textausgabe, persisch und französisch, mit zahlreichen Noten der werthvollsten Art, von M. Schefer.

Was wir bis vor 4 Jahren über Nâṣirs Leben und Schriften wussten, beschränkte sich zumeist auf die gänzlich verworrenen Angaben Daulatshâhs in Hammers „Schönen Redekünsten", die ebenfalls verfehlten Bemerkungen in Jâmîs „Bahâristân" und die kurze, aber werthvolle Notiz Sprengers in seinem: „Catalogue of the Libraries of the King of Oudh", Calcutta 1854, p. 428. Sprenger hatte eine gewisse Basis für die Erkenntniss der Zeitepoche, in der Nâṣir gelebt, und der Ideen, für die er theoretisch wie praktisch gewirkt, geschaffen, aber volle 25 Jahre ruhte die Forschung über diese

Fragen vollständig, bis sie endlich 1879 durch Fagnans: „Note sur Nâçir ibn Khosrou" (Journal Asiat. VII série, tome 13, pp. 164—168) und Rieus Beschreibung des Safarnâma in seinem „Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum" vol. I, pp. 379—381, wieder in Fluss gebracht wurde. Aber auch hiermit war das Dunkel, das über dem Leben Nâṣirs schwebte, noch lange nicht gelichtet. Es wurde nur noch räthselhafter dadurch, dass Fagnan sowohl wie Rieu durch ihre ganz getrennt geführten Untersuchungen zu derselben Ueberzeugung von der Existenz zweier völlig verschiedener Individuen desselben Namens gelangt waren, eines sunnitischen Pilgrims und eines schi'itischen Dichters. Wahrscheinlich gemacht wurde diese Annahme durch *drei*, auf den ersten Blick ganz unlösbar scheinende Widersprüche. *Erstens* wird der Tod des Dichters Nâṣir von Daulatshâh, Ḥâjî Khalfa (im biographischen Lexicon) und anderen orientalischen Historikern und Biographen einstimmig in A. H. 431 gesetzt, und als Datum der Abfassung des Rûshanâ'înâma erscheint in drei Handschriften, der Leidener und der beiden Pariser A. H. 343, in der des India Office sogar 323, in der Gothaer 420, während der Pilger Nâṣir seine Reise erst A. H. 437 antrat und damals, nach seiner eigenen Aussage, wenig über 40 Jahre alt war. *Zweitens* ist dem Dichter Nâṣir Iṣfahân als Geburtsort zugewiesen, dem Reisenden dagegen im Anfang des Safarnâma Ḳubâdiyân bei Balkh in Khurâsân. *Drittens* endlich verherrlicht der erstere überall die Schî'ah und ihren Hauptvertreter, den aegyptischen Khalifen Mustanṣir-billâh Abû Tamîm Ma'add bin 'Alî (A. H. 427—487), der letztere erscheint durchweg als orthodoxer Sunnit.

Trotz dieser zahlreich sich entgegenthürmenden Hindernisse hatte ich mich doch gleich zu Anfang meiner Beschäftigung mit Nâṣir auf den entgegengesetzten Standpunkt gestellt im festen Glauben, durch eingehendes Studium

seiner zahlreichen lyrischen Gedichte Beweise für die Identität der beiden Personen finden zu können, und diese Annahme wurde auch sofort beim Durchblättern der mir Anfang 1873 von der Berliner Bibliothek gütigst überlassenen Handschrift von Nâṣirs Dîwân, mit der ich die sehr alte, aber leider unvollständige Copie des India Office und die im Butkhânâ gegebenen Auszüge vergleichen konnte, bestätigt. Ich fand das einzig ächte und beglaubigte Geburtsjahr, A. H. 394, und nun schritt der Process der Identificirung und der Widerlegung aller auf Nâṣir bezüglichen falschen Angaben der orientalischen Quellen leicht und unbehindert fort. Die Resultate dieses Processes habe ich in der Einleitung zum Rûshanâ'înâma kurz zusammengestellt, und sie sind in den Hauptzügen von M. Schefer in seinen vorzüglichen kritischen Prolegomena zum Safarnâma durch zahlreiche neue Belege erhärtet und weiter ausgeführt. Manche Punkte sind freilich auch jetzt noch problematisch, und da immer wieder kritische Stimmen von Gewicht sich geltend machen, die auf Grund des diametral entgegengesetzten religiösen und politischen Standpunktes im Reisetagebuch und in den Gedichten Nâṣirs Zweifel hegen, ob die Prosa des einen und die Verse des anderen auch wirklich aus derselben Feder geflossen sind, will ich hier ein gedrängtes Bild von dem Leben und Entwickelungsgange des vom Sunniten zum Schi'iten bekehrten, aus einem Saulus zum Paulus gewordenen Khurâsâners geben, wie es sich in den bereits genannten Publicationen und noch weit schärfer in dem an biographischen Einzelheiten und interessanten Streiflichtern auf die wechselnden geistigen Strömungen seines Urhebers unendlich reichen Dîwân wiederspiegelt, dessen bereits in den „Göttinger Nachrichten" und der „Zeitschrift" von mir begonnene Publication in kürzester Frist fortgesetzt werden soll. Die beste Handhabe dazu bietet die berühmte, das Geburtsjahr enthaltende Ḳaṣîdah, die ich im Anhang zu dieser Arbeit zum ersten Mal vollständig in Text

und Uebersetzung, mit kritischen Noten, edirt habe [1]), und sie ist es auch, die, zusammengehalten mit einer Reihe anderer, nicht minder wichtiger Ḳaṣîden, ein vorzügliches Correctiv für die sogenannte „Autobiographie" unseres Dichters liefert, von der Schefer, Fagnan und ich selbst schon verschiedentlich in den oben genannten Publicationen geredet. Es ist dies zweifellos eine Fälschung, und zwar, wie ich vermuthe, der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts der Hijrah, aus der Zeit Kaiser Akbars. Wir ersehen nämlich aus dem Â'în-i-Akbarî (Uebersetzung von Blochmann pp. 190 und 198), dass Nâṣirs Gedichte ihres schi'itischen und freidenkerischen, das heisst: durchaus unorthodoxen Inhaltes wegen unter der Regierung dieses grössten aller orientalischen Monarchen sehr fleissig gelesen wurden, und das A. H. 1017 vollendete wohlbekannte Lexicon Farhang-i-Jahângîri wimmelt von Belegstellen aus Nâṣirs Dîwân. Da nun die kürzeste und daher wohl älteste Redaction dieser Autobiographie sich in dem A. H. 1002 vollendeten Haft Iḳlîm findet [2]), so liegt die Annahme nahe, dass das rege Interesse an dem Dichter einen damaligen Shapira bewogen hat, mit einer oberflächlichen Benutzung seines Dîwâns und einiger traditioneller Reminiscenzen aus dem Safarnâma diesen, übrigens durchaus nicht ungeschickt fabricirten, biographischen Roman in Scene zu setzen. Manche wahre Züge aus Nâṣirs Leben lassen sich noch deutlich unter der dick aufgetragenen Schminke legendenhaften Wunderkrams und magischer Geisterbeschwörungen erkennen, und in zwei Punkten liefert uns diese

1) M. Schefer hat in der „Introduction" zum Safarnâma pp. XX—XXI Bruchstücke derselben, die aber vielfach verschoben und verkürzt sind, aus dem Majma'-ulfuṣaḥâ citirt.

2) Schon 14 Jahre danach, in der A. H. 1016 vollendeten *zweiten* und bedeutend vermehrten Ausgabe von Taḳî Kâshîs Khulâṣat-ulash'âr u. Zubdat-ulafkâr erscheint dieselbe Autobiographie in einer äusserst weitschweifigen, rhetorisch aufgeputzten Redaction, während die beiden, weit über ein Jahrhundert jüngeren Tadhkiras, Khushgûs Safînah (A. H. 1137) und das Âtashkada (nach A. H. 1179) sich enger an das Haft Iḳlîm anschliessen.

Fabelei sogar brauchbares Material für die Characterskizze des Dichters. *Erstens* betont sie durchweg die unverkennbare Faustnatur und das — wie ich weiter unten zeigen werde — nicht minder unverkennbare ismaʿilitische Element in Nâṣir und zeigt dadurch, so sehr sie selbst auch auf Abwegen irrt, dem modernen Forscher den richtigen Weg zur Erkenntniss der originellen Persönlichkeit ihres Helden, und *zweitens* liefert sie durch die völlige Identificirung des Dichters und des Reisenden den klaren Beweis, das im Orient wenigstens nie an zwei Autoren gleichen Namens gedacht worden ist. Doch nun zu Nâṣir selbst!

Abû Muʿîn Nâṣir bin Khusrau bin Ḥârith bin ʿAlî bin Ḥusain bin ʿAlî (oder nach dem Âtashkada: Nâṣir bin Khusrau bin ʿÎsâ bin Ḥasan bin Muḥammad bin Mûsâ) bin Muḥammad bin ʿAlî ar-riḍâ bin Mûsâ, gewöhnlich kurzweg Nâṣir bin Khusrau ʿAlawî genannt, mit dem jedenfalls erst nach seiner Bekehrung zur Schîʿah angenommenen takhalluṣ Ḥujjat, neben welchem noch Nâṣir (z. B. *A.* f. 100a l. 14), Abû (resp. Bû) Muʿîn (so *A.* f. 101b ll. 18 v. oben und 11 v. u., *C.* f. 57a Mitte l. 3 v. u. *B.* f. 75a l. 2 v. u. u. 76a l. 16) und, wenn ich den vorletzten Vers der Geburtskaṣîdah richtig deute [1]), auch ausnahmsweise Abû Yaʿḳûb vorkommen, ein Abkömmling des achten Imâms, ward in Kubâdiyân bei Balkh A. H. 394 und zwar im Dhulḳaʿdah (siehe v. 27 u. die note dazu) geboren. Ueber die ersten 40 Jahre seines Lebens haben wir keine weiteren Andeutungen, als was er selbst gelegentlich in seinem Dîwân uns mittheilt; der ungefähre Gang seiner Studien erhellt aus der Geburts-

1) Das ابو يعقوب daselbst kann wohl kaum anders als des Dichters takhallus gedeutet werden; es ist kaum denkbar, dass Nâṣir einen solchen Lobpreis auf Mustanṣir, der im Majlis des Khalifen selbst vorgetragen wurde, einem anderen Poeten entlehnt haben sollte. Ausserdem stimmen einzelne Gedanken, besonders in v. 126, genau mit denen in Nâṣirs beglaubigten Lobliedern auf denselben Khalifen überein; siehe *G. N.* p. 187 ff.

ḳaṣîdah und dem sich in *A.* unmittelbar daran anschliessenden Gedichte sowie aus den rein cosmographischen Ausführungen des Rûshanâ'înâma. Er wurde als orthodoxer Sunnit, wahrscheinlich wie die meisten seiner Landsleute in der ḥanafitischen Schule erzogen, er durchwanderte an der Hand Avicennas (denn der ist jedenfalls unter dem دانا in v. 31 u. *A.* f. 98b v. 18 und dem موبد in *R.* v. 383 verstanden [1]), wie sich auch die استادان ماهر in *R.* 275 in dem Capitel über „Substanz und Accidenz" leicht auf ihn und seinen Vorgänger Fârâbî deuten lassen, falls sie nicht etwa die „lauteren Brüder" bezeichnen), alle damals bekannten Wissensgebiete, Astronomie, Physik, Arithmetik, Geometrie, Naturwissenschaften, Medicin, Musik, Logik und aristotelische Philosophie [2]); da-

1) Da sich Avicenna soviel an den Höfen Khurâsâns als Fürstendiener umhertrieb, ist ein persönlicher Verkehr zwischen ihm und Nâṣir, als Lehrer und Schüler, leicht erklärlich.

2) Vergl. v. 31 und *A.* f. 98b, v. 2:

که داند قدر سنبل تا نداند
نرسته همبرش سعدان واکبر

und vv. 12—16:

گهی (بخواندم scilicet) در ارثماطیقی که تا چیست
سماك وفرقدین وراس ومحور
گهی در علم اشکال مجسطی
که چون رانم برو پرگار و مسطار
گهی فردوس و آهو تا عقاقیر
چه گرمست و کدامین خشك وچه تر
گهی اقسام موسیقی که قرمس
پدید آورد بر الحان دیگر
همان اقلیدس ومنطق که بنهاد
سطاطالیس استاد سکندر،

neben betrieb er altpersische Geschichte [1]), machte sich mit den damals im Orient am meisten verbreiteten Religionssystemen bekannt [2]), trieb zur Erforschung der Zoroastrischen Lehre Zend und Pâzend [3]), und muss sich also eine erstaunenswerthe Reihe von Sprachen zu eigen gemacht haben, wie besonders auch aus vv. 56 und 57 hervorgeht, wo er sich als einen mit dem Arabischen, Griechischen, Türkischen, Indischen, Sindischen und Yeminensischen (nach anderen Lesarten, Hebräischen) [4]) vertrauten Mann documentirt und sich

---

Von den in v. 9 u. v. 12 genannten Sternen ist سُنْبُلَة jedenfalls die Spica oder der unbewaffnete Simâk, سِمَاك الاعزل, die 14te oder letzte syrische Mondstation, die am 5 October auf- und am 4 April untergeht; die سعدان sind wahrscheinlich سَعْد الذَّابِح die 22ste oder 8te Yeminensische und سَعْد بُلَع die 23ste oder 9te yeminensische Station, von denen die erstere am 17, die letztere am 30 Januar aufgeht; unter اكبر endlich scheint hier سَعْد السُّعُود die 24ste oder 10te Yeminensische Station verstanden zu sein, deren Aufgang am 12 Februar erfolgt. Der in v. 12 erwähnte Simâk ist dann wahrscheinlich der Arcturus (السِّمَاك الرَّامِح) und die Farḳadain sind natürlich die zwei hellen Sterne im kleinen Bären, الدُّبّ الاصغر. — Mit Geometrie hat sich Nâṣir auch noch später auf seiner Reise durch Indien und Sind besonders eingehend beschäftigt, wie wir aus *B.* f. 44b v. 4 ersehen:

1) *A.* f. 98b v. 11:

بعلم هندسه سر بر كشيدى
بسند وهند واطراف خراسان

2) *A.* f. 98b v. 18:

بخواندم پاك توقيعات كسرى
بخواندم عهد كيكاوس و نَوْذَر
نه اندر كُتْب ايزد مجملى ماند
كه آن نشنودم از دانا مُفَسَّر

3) *A.* f. 107b. *B.* f. 114b. *C.* f. 42a Mitte: اى خوانده كتاب زند وپازند.

4) Für die Lesart عِبْرِى in *C.* und in *Sf. N.* XX. spricht übrigens eine Stelle des *Sf. N.* selbst (p. 58), wo Nâṣir eine hebräische Inschrift erwähnt und ihren Inhalt in *Persisch* wiedergiebt.

unter Anderem auch mit den Doctrinen der Manichäer, der Sabäer und der Rationalisten oder Materialisten bekannt zeigt. So konnte er denn wohl ohne Ueberhebung von sich sagen, dass es keinerlei Art von Wissenschaft mehr gebe, von der er nicht mehr oder minder Nutzen gezogen [1]), und ein getreuer Reflex seiner vielseitigen Studien hat sich auch in der legendenhaften Autobiographie erhalten, nach der er im neunten Jahre bereits den Ḳurân auswendig gewusst, fünf weitere Jahre der Grammatik, Syntax, Poetik und ähnlichen Wissenschaften obgelegen, sich dann drei Jahre der Mathematik, Astronomie und Astrologie zugewandt, vom siebzehnten Jahre an Jurisprudenz und Traditionslehre studirt und endlich im zwei und dreissigsten Jahre angefangen habe, Pentateuch, Psalmen und Evangelien in ihren Ursprachen zu lesen. Von dem Einfluss freilich, den diese so vielseitige wissenschaftliche Thätigkeit auf die Characterentwickelung des Jünglings, sowie auf sein ganzes Denken und Fühlen gehabt, berichtet uns die Legende nichts, das können wir wiederum nur in und zwischen den Zeilen seiner Gedichte lesen. Alle Wissensschätze, die er in sich aufgespeichert, lassen schon früh Nâṣir kalt und unbefriedigt; besonders in religiöser Beziehung will er sich nicht abspeisen lassen mit dem blossen تَقْلِيد, dem Autoritätsglauben, gegen den er sein ganzes Leben lang geeifert (see v. 66; *K.* I v. 43. *R.* v. 426 ff. [2]) *S.* v. 48. *B.* f. 65b l. 18 [3]) etc.). Er will den letzten

1) *A.* f. 98b v. 17:

نماند از هیچ گون دانش که من زان
نکردم استفادت بیش وکمتر

2) „Glaub Worten nicht, die nur dein Ohr erreichen,
Lässt Hören je sich mit dem Schaun vergleichen?" u. s. w.

3) „Wer blind sich stützt auf Andre, wie kann *der* Gott erkennen,
Hat doch an ihm der Höchste nicht Antheil noch Gewinn."

Vergleiche auch *A.* f. 97 b v. 23, zweites Hemistich:

مَپُوی اندر رہ حکمت بتقلید از سر عَمْیَا

Urgrund alles Seins erforschen, den rechten Pfad zur Erkenntniss Gottes und seines Verhältnisses zur Welt auffinden, und da Niemand seinen Fragen antwortet, da der faustische Drang in ihm ungestillt bleibt, so stürzt er sich in den Strudel der Welt, sei es, um dort den Schlüssel zu allen Räthseln zu finden, sei es — und das ist wohl richtiger — um den unstillbaren Drang ganz und gar in sich zu ersticken. Becher und Saitenspiel sind sein Zeitvertreib (*K.* III v. 4), in Sinnenlust berauscht er sich, und Liebeslieder singt er wie ein ächtes Weltkind [1]); und so lebt er, obgleich vernunftbegabte Rede ihn längst zum *Menschen* gestempelt, doch zwischen Schlafen, Essen und Trinken wie ein Thier dahin (v. 10; vergl. auch note 117 zu v. 9). Alle diese wechselnden Strömungen spiegeln sich klar in seinen Gedichten wieder, wenn dort auch manches bunt durcheinander gewürfelt erscheint, und erst nachdem Nâṣir das *vierzigste* Jahr überschritten (genauer sogar das 42ste), also um A. H. 434—435, rafft er sich aus dem Schlummer der Thorheit auf, ernüchtert von dem Treiben der Welt, das seinem Herzen und Geiste ebensowenig geboten, wie die Studien seiner Jünglingsjahre. Endlich paart sich, wie er es ausdrückt, der *Verstand* seiner redekundigen Seele (v. 32) [2]), und stärker denn je zuvor regt sich in ihm der Trieb, die Geheimnisse des Schöpfers

1) Siehe *B.* f. 120a l. 21 ff, wo er seiner doppelten Wirksamkeit in der Poesie wie im Frauengemache gedenkt:

دویدی بسی از پس آرزوها — بروز جوانی چو گاو جوانه
کشان دامن اندر ره و کوی بر زن — زنان دست در شعرها و زنانه

Ebenso sagt er in v. 26, dass er lange sinnbethört auf irrer Bahn dahingegangen, oder wie er es in *K.* III v. 31 ausdrückt: mit dem Himmel mehr als irgend ein Anderer in Khurâsân gerungen.

2) Vergl. *A.* f. 98b v. 5:

بزد صبح خرد تیغ از شب چل — دلم بفروخت چون از مهر خاور

„Aus vierzigjähr'ger Nacht nun zückte sein Schwert das Frühroth des Verstandes
Und setzte mir das Herz in Flammen, wie mit des Ostens Sonnenstrahl."

Ebenso *R.* vv. 347—350.

und der Schöpfung zu ergründen, aber nicht auf dem dürren Pfade des todten Buchstabenglaubens oder der orthodoxen Speculation, er nimmt für sich auch in den höchsten religiösen Fragen das Recht der freien wissenschaftlichen Forschung in Anspruch. Weder die Mâlikiten, noch die Ḥanafiten, noch die Schâfi'iten (v. 37) können ihm seine Scrupel lösen — jede dieser Schulen zeigt ihm einen anderen Pfad zur Realisirung seiner Wünsche (v. 38), aber das Einzige, das ihm volle Genugthuung bereiten würde, *Beweise* nämlich für ihre traditionellen Doctrinen vermag ihm keine zu bieten; statt des *Wie* und *Warum*, des چون und چرا das den Angelpunkt all seines Denkens und Grübelns bildet, begegnen ihm überall nur unfruchtbare Argumente [1]), und so greift er denn endlich zum letzten Mittel, sich durch persönliche Anschauung fremder Länder, fremder Sitten und Geistesrichtungen selbst den Weg in's ersehnte Heiligthum reinster Theosophie zu bahnen — er beschliesst zu reisen (v. 55)! Und hier ist der Ausgangspunkt für die Identificirung des Dichters und des Pilgrims — jene weiten Reisen, von denen er uns in seinen Gedichten erzählt, fallen — wenigstens zum grossen Theile — mit jener siebenjährigen Wanderung durch Persien, Syrien, Palästina, Arabien und Aegypten zusammen, die er uns in seinem *Sf. N.* so anziehend beschrieben. Eine ganze Reihe von Schilderungen in letzterem stimmen so überraschend mit Stellen seines Dîwâns, oft sogar im Wortlaut, überein, dass an eine doppelte Urheberschaft beider garnicht gedacht werden kann. Ein paar frappante Beispiele dieser Art sind schon von Schefer und mir selbst in unseren früheren Publicationen eingehend gewürdigt, aber weitere Forschungen haben auch

1) Siehe *K.* I v. 43:

„*Beweise* nimm zum Schild dir, die Zeugenschaft zum Panzer",

und *R.* vv. 440—442:

„Das *Argument* nur leitet, Blinder, dich" u. s. w.

„*Beweise* such, nach dem *Warum* dann weiter, dem *Wie* auch forsch," u. s. w.

selbst bei diesen noch verstärkendes Material geliefert. *Erstens* sagt Nâṣir im Eingang des *Sf. N.* (p. ۲ l. 6): „Aus dem Schlafe von gestern (دوشین) bin ich erwacht, nun muss ich auch aus dem vierzigjährigen Schlummer erwachen (از خواب چهل سال); und unsere Ḳaṣîdah reproducirt in v. 9 diesen doppelten Gedanken durch die doppelte Lesart von Codex *B.* und *A*; ersterer hat چهل سال, 40 Jahre, lezterer دیروز gestern, als Synonym zu dem obigen دوشین [1]). Eine *zweite* ebenso genaue Uebereinstimmung findet sich dann gelegentlich einer Disputation Nâṣirs während seines Aufenthaltes in Ḳâ'in, der Hauptstadt von Ḳuhistân, mit dem gelehrten Abû Manṣûr Muḥammad ibn Dûst, der ihn über Astronomie und Logik ausfragt (*Sf. N.* p. 261). „Welche Materie giebt es *jenseit* des Firmamentes und der Sterne?" fragt der Mann aus Ḳâ'in, und Nâṣir erwiedert: „Materie heisst alles, was *diesseit* des Firmamentes existirt; was *jenseit* desselben liegt, trägt diesen Namen nicht." „Giebt es denn körperlose Dinge jenseit des Himmelsgewölbes oder nicht?" „Die Welt ist begrenzt, und ihre äusserste Grenze ist die neunte Sphäre; unter Grenze aber versteht man das, was einen Körper von dem, was ihn umgiebt, trennt. Haben wir uns nun über diese Grenze volle Rechenschaft gegeben, so müssen wir einsehen, dass alles *ausserhalb* des Firmamentes dem *innerhalb* desselben eingeschlossenen nicht gleichen kann." „Hat denn diese körperlose Substanz wieder eine Grenze oder nicht? wie weit erstreckt sie sich? und hat sie keine Grenze, wie kann

1) Diese beiden Handschriften scheinen zwei verschiedene Redactionen des Gedichtes durch den Verfasser selbst zu repräsentiren, wie denn auch in *B* die Ḳaṣîdah bedeutend kürzer ist. Ich halte letztere für die ältere und habe sie meinem Text, soweit es irgend ging, zu Grunde gelegt; bestätigt wird diese Annahme hauptsächlich durch v. 37, wo *A.* für den „hülfbereiten Weltenherrscher" in *B.* den „höchsten Leuen", d. h. ʿAlî substituirt hat, also eine weit vorgeschrittenere schi'itische Anschauung documentirt, die der Incarnation Gottes in ʿAlî.

denn das, was unendlich, unbegrenzt ist, je der Vernichtung anheim fallen?" Darauf giebt Nâṣir wohlweislich keine Antwort. Nun, ganz dieselbe Frage wird in zwei Gedichten Nâṣirs erörtert, *K.* I, vv. 37—39, wo es heisst:

„Wie war im Anfang, sage, der Welt Zusammensetzung?
Was ist es, das kein Kreislauf der ird'schen Welt umschliesst?
Erklärt dein Mund es offen, dass unbegrenzt und endlos
Um dieses Rund der Sphären ein leerer Luftraum fliesst,
Hat dies denn dort auch, sage, Bewegung oder Stillstand?
Denn ewig dreht sich's hier ja im Kreislauf hin und her,"

und wo die Antwort ebenso ausweichend gegeben ist:

„Vom Reich des Nichtseins, wisse, hat Gott allein nur [Kenntniss,
Der Herrscher dieses Weltalls, ob blühend oder leer";

und in *A* f. 97b, wo er sich auf weitere Argumente einlässt, indem er sagt:

چو نُه گنبد همی گوئی ببرهان قیاس آخر
چه گوئی چیست از بیرون این نه گنبد خضرا
اگر بیرون خلا گوئی خطا باشد که نتواند
بدو در صورت جسمی بدینشان گشته آندرُوا
وگر گوئی ملا باشد روا نبود که جسمی را
نهایت نبود و غایت بسان جوهر اعلا

„Wenn du aus logischen Beweisen der Sphärenkreise neun [entwickelst,
Was giebt's denn *ausserhalb* des Kreises der blauen Sphären- [neunzahl, sprich?
Erklärst du es für leeren Luftraum, so ist es falsch, weil [ganz unmöglich,
Ist etwas da, so ist's in Form auch ganz unumgänglich [körperlich!

Und nennst du's voll — ganz unzulässig ja ist's, dass unbe-
[grenzt und endlos
Der Körper sei — denn das hat einzig die höchste Ursubstanz
[für sich!"

Ein *dritter* Punkt endlich, in dem sich *Sf. N.* (p. 136 ff.) und Dîwân vollständig decken — eines *vierten* werde ich weiter unten gedenken, da er schon in weitere Fragen hineingreift — ist Nâṣirs Schilderung der Kanaleröffnung in Cairo, der Sulṭân Mustanṣir zu Pferde beiwohnte, und wieder bietet der Dîwân ein treffliches Pendant dazu in den folgenden Versen (*G. N.* p. 137):

„Heut aus ihren Nilcanälen durch den Ritt des Gottimâmes
Stolz empor ihr Haupt hebt Cairo bis zum höchsten Him-
[melszelt;
Heute vom Gefühl des Stolzes fühlt des Feuer selbst ge-
schwellt sich,
Wenn vom Ross des Weltimâmes Staub auf seine Funken fällt;
Heut im Ruhm des Zeitimâmes sonnt sich so Aegyptens Boden,
Dass die Sonne er als Saffran sich auf seine Wange hält,"

wie denn überhaupt die Zeit von Nâṣirs Aufenthalt in Aegypten sich in den mannichfachsten Reflexen in seinen Ḳaṣîden wiederspiegelt [1]).

Diesen eclatanten Beweisen der Identität nun stehen nur *zwei* wirklich beachtenswerthe Differenzpunkte entgegen, und auch diese sind nur scheinbar. Der *erste* ist der in den beiden Documenten verschieden berichtete Anstoss zur Reise. Im *Sf. N.* ist es eine himmlische Stimme, die im Rabîᶜ-alâkhar A. H. 437 zu Jauzjânân dem damals etwa 42½ Jahre alten Nâṣir im Traum sein vieles Weintrinken vorwirft, ihn er-

1) Hauptsächlich in den von mir in *G. N.* veröffentlichten Lobliedern auf Mustanṣir. Eine Parallelstelle zu dem letzten der oben citirten Verse findet sich auch in v. 126 der Geburtsḳaṣîdah.

mahnt, doch lieber nach Verstand und Einsicht zu streben, und ihn mit den bedeutungsvollen Worten: „wer sucht, der findet" (جوینده یابنده باشد) auf den Weg zur Ka'bah hinweist. In unserer Ḳaṣîdah dagegen (vv. 40 u. 41) sind es zwei genau bestimmte Verse des Ḳurâns, Sûrah 48, 10 u. 18, die ihn anspornen, einen Mittler zwischen sich und Gott zu suchen, nach jenem Baum zu forschen, unter dem die Gläubigen dem Propheten gehuldigt, jene Hand zu fassen, die über den ersten Bekennern des Islâm schwebte und in die sie Gott mit heiligem Eidschwur Treue gelobten. Er springt nun flugs vom Sitze auf und macht sich auf die Reise, erwähnt aber mit keiner Silbe der Ka'bah als des speciellen Zieles seiner Wanderfahrt. Wie löst sich nun dieser angebliche Widerspruch? Mir scheint, sehr leicht. Wir ersehen aus dem *Sf. N.* (p. 173), dass er vor der Pilgerreise schon in einzelnen Theilen Indiens, in Multân und Lahore, gewesen, ebenso (ib. p. 258) dass er Dasht und Dailam, die er auf seinem Wege nach und von Mecka nicht berührt, aus eigener Anschauung kennt; es liegt also klar auf der Hand, dass, während das *Sf. N.* nur die specielle Anregung zu der einen, ganz genau abgegrenzten, Wandertour in der dem Orient so geläufigen visionären Motivirung darzulegen versucht, die Ḳaṣîdah sich auf einen weit allgemeineren, augenscheinlich schon durch schi'itischen Einfluss beherrschten Standpunkt stellt und den ganzen Umfang der von Nâṣir gemachten Reisen nach Osten wie nach Westen in's Auge fasst, worauf ja auch die Erwähnung der Leute von Sind und Indien in vv. 56 u. 57, neben den Persern, Arabern, Griechen und Türken hinweist. Der Sachverhalt ist daher wohl folgender: der durch die Lecture des Huldigungsverses im Dichter angeregte Reise- und Forschungstrieb führte ihn zunächst auf 2—3 Jahre, etwa von 434 bis 436, im Alter von 40—42 (vv. 9 u. 32) nach Sind und Indien, vielleicht auch nach Dasht und Dailam, und als er dort die Lösung der Räthsel, die

ihn quälten, nicht gefunden, kam ihm wie eine göttliche Eingebung von oben der Gedanke, nun auch noch an der heiligsten aller moslemischen Andachtsstätten die innere Befriedigung zu suchen, den letzten Versuch zu wagen, ob doch noch auf *orthodoxem* Wege das ihm dunkel vorschwebende Ziel zu erreichen sei. So zieht er 437 noch als nomineller Sunnit aus, aber nach 7 Jahren, 444, kehrt er als begeisterter Fâṭimidenverehrer nach Khurâsân heim. Damit haben wir den *zweiten* Differenzpunkt erreicht, den der diametral entgegengesetzten religiösen Richtung in dem sunnitischen Pilgrim und dem schi'itischen Dichter. Wenn derselbe Nâṣir, der alle Riten der Pilgerfahrt mit scrupulöser Genauigkeit und zwar wiederholt (er besuchte Mecka im Ganzen viermal) durchgemacht hat, wirklich während seines zwischen den einzelnen Besuchen von Ḥijâz liegenden Aufenthaltes in Cairo so zu sagen seinen Glauben abgeschworen, wie kommt es denn, dass im *Sf. N.* auch nicht die leiseste Andeutung dieses auf sein ganzes späteres Leben und Denken so bedeutsam einwirkenden Umschwungs zu finden ist? Mir scheinen für dieses Schweigen ziemlich stichhaltige Gründe vorzuliegen — wenn Nâṣir sein Reisetagebuch zum Zweck der Veröffentlichung schrieb, so musste ihm alles daran liegen, nicht vorzeitig seinen Abfall von der orthodoxen Kirche der Welt zu offenbaren und sich so gleich von vorneherein ein ruhiges Leben nach seiner Rückkehr in die Heimath unmöglich zu machen; ausserdem hatte er einen Bruder Abulfaṭḥ ʿAbd-ul-Jalîl (*Sf. N.* pp. 263—265) der Hofbeamter des saljûḳischen Amîrs von Khurâsân, C'akarbeg Dâ'ûd bin Mîkâîl war und dessen Stellung jedenfalls auch durch eine solche Enthüllung gefährdet worden wäre; endlich müssen wir in Betracht ziehen, dass Nâṣir seine Erlebnisse Tag für Tag während der Reise selbst, als alles noch frisch in seinem Gedächtnisse war, niederschrieb, und dass die Umwälzung seiner ganzen religiösen Anschauungen jedenfalls nur langsam und stufen-

weise vorgeschritten ist (بتدريج wie es in v. 100 von der Heilsarzenei heisst, die der Meister in Cairo ihm spendet), so dass er auf lange hinaus garnicht zum klaren Bewusstsein über die Tragweite der neuen Doctrin, viel weniger zur genauen Formulirung ihrer Lehrsätze hat kommen können. Daraus erklären sich denn auch seine wiederholten Besuche Meckas, selbst nach seiner Bekehrung — es stiegen wohl immer wieder Zweifel in ihm auf, ob er auch wirklich des Rechte erwählt, ob die Kaʿbah nicht doch den Stein der Weisen in sich schliesse, und hierin haben wir zugleich den Schlüssel zu seinem gänzlichen Stillschweigen über den eigentlichen Erfolg seiner Pilgerfahrt. Er erwähnt mit keiner Silbe im *Sf. N.*, ob sich die Prophezeiung jener himmlischen Stimme bewahrheitet, ob er aus einem جوينده wirklich ein يابنده geworden. Freilich war er es geworden, aber in einem ganz anderen Sinne als er gemeint, und wir können den Entwickelungsgang seiner Bekehrung in der Geburtskaṣîdah deutlich verfolgen. Gott erschliesst ihm (v. 67) die Pforte des Erbarmens dadurch, dass er ihn einer Stadt zuführt, die mit allen Reizen der Natur und Kunst geschmückt ist, darin Verstand und Edelsinn wohnen und die Weisen wie mit himmlischen Gewändern angethan erscheinen (vv. 68—72). Diese Stadt, oder wie es in *R.* v. 533 ff. heisst, diese Welt gottbegnadeter Geister, die „staubentäussert und in Licht getaucht", die „nachtentrückt und morgenfrisch umhaucht" sind, ist ohne Zweifel Cairo, wie es die enthusiastische Beschreibung ihrer Gärten und Paläste, ihres Wohlstandes sowie der friedlichen Ruhe und Sicherheit ihrer unter dem gerechten Scepter Mustanṣirs gleichsam im Paradiese lebenden Bewohner im *Sf. N.* (pp. 132, 133, 155, 156 u. 159) hinlänglich beweist und damit zugleich den oben in Aussicht gestellten *vierten* Beleg für die Identität der beiden Autoren liefert. In Cairo wendet sich nun Nâṣir (v. 74 ff.) mit seinen Gewissensscrupeln an den *Pförtner*, d. h. den Meister oder Pîr der

schi'itischen Gemeinde und erbittet sich Auskunft über alle Punkte, die er mit den Gesetzen der Vernunft nicht in Einklang zu bringen vermag, hauptsächlich auch über die so seltsam vertheilten Menschenloose und die vielen augenscheinlichen Ungerechtigkeiten in der Welt, die ihm gegen die Idee eines allgerechten Gottes zu streiten scheinen. Getreu dem von ihm, wie schon oben betont, überall hartnäckig behaupteten Recht des freien Denkens und Forschens verlangt er auch hier Zeugnisse und Beweise, ehe er sich dem Zauber der neuen Lehre ergiebt. Er fragt spöttisch, ob er etwa wieder an einen *heiligen Stein* verwiesen werden solle zur Stillung seines Wissensdranges, wie Abrahams Vater Âzar die Glaubensbedürftigen an seine Götzen verwies, und dieser Einwurf giebt uns recht deutlich zu verstehen, wie wenig er in Mecka gefunden, und wie die ganzen Ceremonien dort ihn kalt und unbefriedigt gelassen. Er hat diesem ungünstigen Eindruck noch schärfere Worte geliehen in einem Gedichte seines Dîwâns (*A.* f. 106[a] *B.* f. 71[b]), das mit den Worten beginnt:

حاجیان امدند با تعظیم — شاکر از رحمت خدای رحیم

„Preisend kamen heim die Pilger — Gott für seine Gnade dankend". Nâṣir fragt darin einen seiner erprobten Freunde, den er in der heimkehrenden Karavane findet: „Hattest du denn, als du das Pilgerkleid (اِحْرام) anzulegen im Begriff warst, auch alles das zum حرام, zu einer verbotenen Sache für dich gemacht, was es ausserhalb des Weltenschöpfers noch giebt?" Und der Freund antwortet: „Nein!" „Ist denn dort in Mecka ein solcher نِدا oder Ruf Gottes an dich ergangen, dass du ihm hättest Antwort geben können, wie weiland Abraham?" Und wieder kommt die Antwort: „Nein!" „Bist du denn, wie du in ʿArafât standest, auch wirklich ein عارف, ein Eingeweihter in die Geheimnisse Gottes, und ein

مُنْكِرِ خود, ein Verläugner deines eigenen Ichs, geworden? hat dich von der معرفت, der höheren Gnosis, ein Hauch angeweht?" „Nein!" „Hast du, als du die Steine von Ḥijâz gegen die verfluchten Dämonen warfst, zugleich auch von dir selbst alle tadelnswerthen Gewohnheiten und Handlungen abgeworfen?" „Nein!" „Hast du, als du dich über Abrahams Grabmal beugtest, dein Sein willenlos Gott anheimgegeben in aufrichtigem Glauben und wahrer Frömmigkeit?" „Nein!" „Hast du Gottes Nähe gefühlt und bist du zur Opferung (قربان), zur Ertödtung deiner schmutzigen Begierden, mit festem Entschlusse geschritten?" „Nein!" „Hast du, als du den Umlauf um die Kaʿbah machtest, auch aller Engel gedacht, die unter Gottes Thron weilen?" „Nein!" „Oder hast du, als du von Ṣafâ nach Marwâ gingst, in der Lauterkeit (صفا) deines eigenen Ichs das Symbol *der beiden Welten* erkannt, und hat sich dein Herz von Hölle und Paradies frei gerungen?" „Nein!" „Also heimgekehrt, bist du noch ebenso رمیم, so voll von Wurmfrass, wie du vordem warst?" Und Nâṣir schliesst dann mit den bedeutungsvollen Worten: „du hast deine Wallfahrt nicht *recht* vollbracht, hast nicht in der Station der Selbstentäusserung (نحو) geweilt; du bist nach Mecka gegangen und wiedergekommen, und hast für Silber nichts als die Beschwerden der Wüste eingekauft; willst du wieder einmal die Pilgerfahrt unternehmen, so führe sie so aus, wie ich es dir gezeigt!" Nicht minder interessant sind die Verse in *B.* f. 124ᵃ l. 6:

روی جان سوی امام حق باید کردنت
گاه طاعت چکنی روی جسد سوی حجاز

„Hin zum Gottimâme musst du deiner *Seele* Antlitz kehren, Warum kehrst dein *leiblich* Antlitz huldigend du nach Ḥijâz?"

f. 125ᵃ l. 2 v. u:

گر این فاسد گمانت راست بودی
بهشتی کس نبودی جز حجازی

„Ja, ware solch ein frevler Wahn, wie du ihn hegest,
[wirklich wahr,
Dann wäre paradiesberechtigt der Ḥijâzener ganz allein";

und f. 127b l. 10:

اگر جانت مرکب ندارد زدانش — مکن خیره رنجه براه حجازش

„Wenn doch das Wissen deine Seele sich nicht zum Reitthier
[auserkoren,
Was hetzest wund du denn, Bethörter, sie auf dem Wege
[nach Ḥijâz?"

Der hiererwähnte Gottimâm ist kein anderer als der ägyptische Khalif Mustanṣir (vergl. *G. N.* p. 137 ff.), und halten wir hiermit die minutiöse Beschreibung der Ceremonien zusammen, die Nâṣir (v. 97 ff.) gelegentlich seiner Aufnahme in den Bund der Schî'ah giebt, betrachten wir besonders den Wortlaut von v. 98, wo der Pförtner sagt: بدم داروی حجّت برهانم, oder nach der anderen Lesart: بدم داروی ما حجّت وبرهان, was wörtlich übersetzt heisst: „ich will dir die Arzenei des Ḥujjat als Beglaubigung meiner göttlichen Sendung geben" (oder nach *C*: „ich will dir als meine Arzenei das Zeugniss und den Beweis meiner göttlichen Sendung geben"), so zeigt sich klar, dass wir es hier mit Nâṣirs Aufnahme in eine ganz bestimmte schi'itische oder fâṭimidische Secte zu thun haben, und diese kann wiederum kaum eine andere als die der Isma'iliten, der Bâṭinîyah sein, deren weitere Verzweigungen und Absenker sich in den Ḳarmaṭîs, den Nuṣairîs, den Râfiḍîs und den Druzen repräsentiren, alles Schösslinge der ursprünglichen 'Aliden und in den Grundzügen ihrer Lehre mehr oder weniger identisch, soweit sie auch in Einzeldoctrinen von einander abweichen. Nach der Lehre der

Bâṭinîs sind die 5 spirituellen oder himmlischen Kräfte in dem Nâṭiḳ oder Sprecher, dem Asâs oder der Basis, d. h. dem Interpreten der Worte des Nâṭiḳ, dem Imâm, dem Ḥujjat oder Naḳîb, der den Menschen die Beweise für die Mission des Asâs geben muss, und endlich dem Dâʿî oder Missionar, der Proselyten zu machen hat, verkörpert.

Nun, der Imâm ist hier in der Person Mustanṣirs vertreten, der Ḥujjat nach seiner eigenen Aussage in dem Pförtner, der Nâṣir in die Mysterien der neuen Lehre einweiht [1]), und der Dâʿî, wenn auch nicht gleich im Anfang, so doch im späteren Verlauf in Nâṣir selbst, wodurch sich denn auch erklärt, warum er sich in seinem, zum grössten Theil erst in Yumgân verfassten Dîwân den takhalluṣ Ḥujjat beigelegt [2]). Auch hier spiegelt die sogenannte Autobiographie, freilich in sehr groben Reflexen, den wahren Sachverhalt in der Weise wieder, dass sie von einer Sendung Nâṣirs zu den Ismaʿiliten und von einem ismaʿilitischen Commentar zum Ḳurân, den er verfasst haben soll, spricht — es ist eben ein geschwächter und vielfach missgestimmter Wiederhall

---

1) Zu bemerken ist, dass der figürliche Ausdruck für den Asâs bei den Ismaʿiliten ebenfalls „das Thor" ist. Nach v. 136 will nun Nâṣir den *Namen* des Pförtners oder Meisters absolut nicht nennen, es findet sich aber merkwürdiger Weise eine andere Stelle in seinem Dîwân, nämlich *B.* f. 136 a vv. 13—16, wo augenscheinlich derselbe mysteriöse Mann verherrlicht und Abû Nasr genannt wird:

خواجه بو نصر که مر علم خداوندانرا — بهترین خازن اواست وقوی تر پندار
اگر از خار سخن گوید گل روید ازو — وگر از خاك سخن گوید دُر آرد بار
کاتب وعالم ونقّاد وسخن سنج وحسب — عاقل وشاعر ودرّاك واديب وهشيار
صفت خواجه همی نظم کنم من به مديح — نکنم زانچه بگفتم بخدا استغفار

(zu سخن سنج وحسب vergl. die Parallelstelle in unserer Kasîdah v. 111). Sollte dies etwa Abû Nasr Ṣadaḳah bin Yûsuf-alfallâḥî sein, der gerade um A. H. 440 herum eine so bedeutsame Rolle als Vezir Mustansirs spielte? siehe Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden-Chalifen 1881 p. 231. *Sf. N.* p. 130 note 1 u. p. 159 note 1.

2) Vergl. *G. N.* p. 128 ll. 14 u. 15 und p. 130 ll. 7 u. 8: „Wer für Maʿadd als *Herold* wirkt, ist grösser denn Belînâs, und mächt'ger als Gushtâsp ist der, den *Pförtner* nennt Maʿadd."

des ursprünglichen Tones, den uns die Volkstradition bewahrt hat, wie es auch die persischen tadhkiras beweisen, die bei aller Verkehrtheit ihrer Angaben doch immer in dem *einen Punkte übereinstimmen, dass* Nâṣir Ismaʿilit gewesen [1]).

Halten wir nun diesen Gesichtspunkt seiner Aufnahme in den Bund der Bâṭinîs fest, so verbreitet sich auch ein ganz neues und ungeahntes Licht über die Tendenz seines didactischen Hauptwerkes, des Rûshanâʾînâma. Nicht als ob ich dieses Mathnawî für ein rein ismaʿilitisches Lehrbuch erklären wollte, das wäre thöricht, Nâṣir hat sich auch als Adept des neuen Glaubens ein eben so selbständiges Urtheil und ebensolche Denkfreiheit bewahrt, wie vor der Bekehrung [2]), er hat eben in den verschiedensten Philosophenschulen hospitirt, und neben der rein fârâbisch-avicennaschen, resp. aristotelisch-neuplatonischen Basis, auf welcher der metaphysische Theil des „Buches der Erleuchtung" aufgebaut ist, finden wir ganz beträchtliche Anklänge an die Lehren der „*Lauteren Brüder*", und, wenn auch in gemässigter Weise, an den Ṣûfismus. Das kann übrigens um so weniger auffallen, als der Hauptanstoss zu all der Sectenbildung ja durch die weite Verbreitung, welche die arabischen Ueber-

1) Darauf weist Nâṣir selbst verblümt hin in *G. N.* p. 125 l. 7 u. p. 126 ll. 4 u. 5. Vergl. auch *C.* f. 41b Rand v. 18, wo er sich als ganz mit der دعوت, der Function eines ismaʿilitischen Proselytenmachers, getränkt hinstellt:

این راز را درست کسی داند — کش دل بعلم دعوت مشاکونست

ebenso *B.* f. 91b l. 4 v. u.:

باهل شرق رسیدست بانگ دعوت من

بیوفتاد بمغرب زبام دیبن ساختم

2) So verwirft er z. B. entschieden den glühenden Hass, den die Schiʿiten und besonders die Râfiḍîs wie nicht minder die Ismaʿiliten auf die drei ersten Khalifen geworfen; in einem seiner Gedichte, *A.* f. 99b letzte Zeile ff. u. *C.* f. 43a Rand, identificirt er förmlich ʿAlî mit seinen Vorgängern Abûbekr, ʿOmar und ʿOthmân, durch die hindurch gleichsam die Incarnation Gottes erst auf ihn übertragen worden ist.

setzungen griechischer Philosophen in Vorderasien im dritten Jahrhundert der Hijrah fanden, gegeben wurde und speciell der persische Mysticismus, wie das schon Ibn Khaldûn in seinen Prolegomena betont, von der schi'itish-isma'ilitischen Doctrin Manches entlehnt hat (siehe De Slane's Uebersetzung II, 190 u. III, 105), z. B. die Nothwendigkeit eines obersten geistigen Führers, eines Ḳuṭb oder Pol, und die allegorische Interpretation des Ḳurâns [1]). Die Isma'iliten nun [2]) erklären gleich den „Lauteren Brüdern" und den Ṣûfîs Gott für absolut *eins*, ohne jegliche Attribute, ja ohne irgendwelche Beziehung zur Welt, da *er nicht* unmittelbar die Welt geschaffen, sondern einfach aus sich heraus den *Allverstand* manifestirt hat, der als der eigentliche Schöpfer alles dessen, was da ist, gelten muss und daher auch als oberste Gottheit verehrt wird. Dieser als männliches Element erzeugt nun das weibliche, die *Allseele*, die, weniger vollkommen als jener, in steter Bewegung zu ihm hinstrebt, wodurch die Bewegung der Sphären und der Elemente hervorgerufen wird. Ganz genau so drückt sich Nâṣir in *R.* v. 172 ff. u. v. 184 aus, und weiter heisst es dort, vv. 188 u. 189 vom Allverstand:

„Den Allverstand schuf Gott im Anbeginn,
Ihn taufte Gottes Thron der weise Sinn,
Er heisst bei diesen hier Uranfangsgrund,
Als geist'gen *Adam* preist ihn Jener Mund";

und vv. 195 u. 196 von der Allseele:

„Allseele ging hervor aus Allverstand,
Vom Meister geist'ge *Eva* drum genannt.

1) Ueber das nicht minder enge Wechselverhältniss zwischen den Ṣûfîs und den lauteren Brüdern vergl. Dieterici, im Anhang zu seinem „Streit zwischen Menschen und Thier", Berlin 1858, und seine „Lehre von der Weltseele bei den Arabern", Leipzig 1872.

2) Siehe Guyard „Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis", Notices et Extraits XXII, 1874 pp. 177—428, und Sacy in der „Introduction" zu seiner „Religion des Druzes" p. XX ff.

Ist mit Verstand die Seele nun im Bund dir,
Warum *er* Adam, Eva *sie*, mach'kund dir!"

Nun, die Incarnation des Allverstandes ist der Nâṭiḳ, und als erster Nâṭiḳ gilt den Ismaʿiliten *Adam*, zu dem Allseele im Verhältniss des Ḥujjat steht und als weibliches und lebengebendes Element folgerichtig mit *Eva* identificirt wird. Wir ersehen daraus ferner, was Nâṣir mit seiner spöttischen Bemerkung über den Messias meint, der, wie es in *R.* vv. 213 u. 214 heisst, dem Zwang entstreben wollte, dabei aber vergass, dass er aus Allseele und Allverstand entsprossen. Er wollte eben Gottes Sohn, also direct aus ihm entstammt sein, und das ist eben für Nâṣirs Anschauungen ein Ding der Unmöglichkeit. Ein anderer Punkt, der sich in *R.* und vielfach in den Gedichten Nâṣirs mit der Lehre der Ismaʿiliten deckt, ist die Gegenüberstellung des تَنْزِيل, der äusseren, wörtlichen Erklärung des Ḳurâns, die auch تَفْسِير (*R.* v. 430) und ظاهر (*C.* f. 40a) genannt wird, und des تَأْوِيل, der allegorischen Interpretation, die auch oft als Bezeichnung für die Secte der Bâṭinîs selbst gebraucht wird, vergl. *K.* I v. 49; *R.* v. 430; *S.* v. 155; *A.* f. 99a *B* f. 121a vv. 27 u. 28; *C.* 41a letzter Vers, wo der تَنْزِيل oder ظاهر mit dem Leibe des Menschen, der تَأْوِيل dagegen mit dem Geiste identificirt wird:

دین را تنست ظاهر و تأویل روح اوست
تن زنده جز بروح بگیتی کجا شدست

„Des Glaubens Leib ist äuss're Texterklärung — doch wohnt
[als Geist in ihm die tiefre Deutung,
Wo wurde je ein Körper schon hienieden durch andres wohl
[als durch den Geist belebt?"

und *C.* f. 36b v. 12:

شورست چو دریا بمثل ظاهر تنزیل
تأویل چو لولوست سوی مردم دانا

„Ganz der Meerfluth, salzig trübe, gleicht die wörtliche [Erklärung,
Weisen gilt als Perle einzig allegorisch tiefer Sinn!" [1]).

Ebenso stimmen Nâṣirs Ansichten über Paradies und Hölle mit denen der Isma'iliten überein. Nach Letzteren ist keine Seele absolut zum ewigen Feuer verdammt; ist sie beim Tode des Körpers noch nicht geläutert, so kommt sie wieder auf die Erde in anderer Gestalt zurück, um sich zu vervollkommnen; und genau so heisst es, hinsichtlich der Seelenwanderung, in *R.* v. 268 ff. (im Kapitel: „Heimkehr zu Gott"):

„Denn ernstlich prüft den Waller auf der Reise
An jedem Rastort man in neuer Weise;
Und kann er solchen Fragen Rede stehn,
Mag stracks er ein zur ew'gen Wohnstatt gehn.
Wo nicht, darf er dem Rastort nicht enteilen,
Muss gleich im ersten, der im *Staub* noch, weilen.
Und so gehts' fort und fort — sein Geist muss wandern
Zum Geist, indess sein Staub sich paart dem andern.
Und kehrt von Gott sein Geist als reif zurück,
Dann geht er ein in Edens Wonneglück".

Unmittelbar an diese Verse schliesst sich nun in *R.* der folgende, (273) der vielleicht ein interessantes Licht auf die

---

1) Diese Betonung des تأويل als des höchsten Gutes macht es, zusammen mit anderen Punkten, unmöglich, Nâṣir statt den Isma'iliten, direct den aus ihnen hervorgegangenen und durch die göttliche Verehrung Ḥâkims, des Grossvaters von Mustansir, gerade in den fâṭimidischen Kreisen Aegyptens zu solcher Geltung gekommenen *Druzen* zuzuweisen. Denn letztere stellen ihre Lehre noch weit über den تأويل und bezeichnen damit stets die Bâṭinîs, siehe Sacy, „Religion des Druzes" II, pp. 74 u. 75.

verschiedenen Stadien in Nâṣirs ismaʿilitischer Entwickelung wirft. Die Gothaer und India Office Copien lesen:

„Doch, sollt' auch dann er nicht als reif bestehen,
Kann nie dem Feuer er, weil roh, entgehen",

während die Leidener Handschrift an dieser Stelle hat:

„Doch ist er unreif noch, muss erst zerstieben
Im Feuer, was noch roh an ihm geblieben".

Sind die verschiedenen Lesarten hier nicht blosse Verschreibungen oder Correcturen der Copisten, so würde erstere auf das früheste Adeptenthum Nâṣirs hinweisen, da in den ersten Graden der ismaʿilitischen Freimaurerei Paradies und Hölle dem Jünger noch als etwas *wirklich existirendes* hingestellt werden. Erst in den höheren Graden lernt der Adept das Paradies als Symbol für die zur höchsten Vollkommenheit und Vereinigung mit Gott gelangte Seele anzusehen, die Hölle dagegen als Sinnbild der Unwissenheit und Entfremdung von Gott. Es berührt sich hier die ismaʿilitische Doctrin mit der der „Lauteren Brüder", für die das Paradies die superlunare Welt der Geister, Hölle und Fegefeuer die sublunare Welt der Körper darstellt [1]). Mit der Lesart des Leidener Codex in dem betreffenden Verse harmoniren andere Aussprüche Nâṣirs, so in *R.* v. 265: „Verschieden sind des Weisen Höll' und Eden — von jenen ganz, davon die Leute reden", und in *S.* v. 5:

حدیث جنّت ودوزخ رها کن — پرستش خاص از بهر خدا کن

„Verehre Gott ausschliesslich — was man spricht
Von Höll' und Eden, kümmere dich nicht!" [2])

---

1) Siehe Dieterici, „Die Naturanschauung u. Naturphilosophie" p. 63 u. 64; und „Lehre von der Weltseele" p. 87 ff.

2) Vergleiche auch oben das Gespräch zwischen Nâṣir und dem heimgekehrten Pilgrim. Die Druzen weichen hier wiederum von der Lehre der Ismaʿiliten hinsichtlich der Seelenwanderung ab (Sacy II, p. 431 ff.). Nach ihnen sind die Seelen nur bis zum Zeitalter Ḥamzah bin ʿAlîs (des Stifters) und Al-Ḥâkims fortwährenden

Darum sind denn auch die beiden Hauptleitsterne Nâṣirs, die beiden Pole, nach denen er selber ringt und zu denen er Anderen den Pfad zu zeigen sich bemüht, *Wissen* und *Glaube*. Der Allverstand, der hier auf Erden als Nâṭiḳ erscheint, ist die Verkörperung des Wissens, der höchsten Weisheit, bald von ihm عِلْم, bald حِكْمَت genannt; und diese wird wiederum von Nâṣir mit dem تَوْحِيد, dem Bekenntniss der absoluten Einheit Gottes, identificirt, siehe *A.* f. 100ᵃ l. 24; *B.* f. 62ᵇ, *C.* f. 43ᵃ, Rand l. 17:

آنها كه نشنوند سخن زين پيمبران — نزديك اهل حكمت وتوحيد كافرند

„Wer auf solcher Gottgesandten Wort nicht lauscht, erscheint [als Ketzer
Denen, die zur Einheitslehre und zur Weisheit sich bekannt".

Darum warnt Nâṣir so oft und eindringlich vor dem Umgang mit Thoren und nichtsnutzigen Gesellen (siehe *R.* vv. 96, 97, 105, 116, 121—123, 338, 385—389, 407—412 u. 452 ff. *S.* vv. 17 u. 40 ff.); er will lieber garnicht zu den Menschen gerechnet werden, als in eine Categorie mit Thoren sich gestellt zu sehen [1]), denn ihrer Seele sind die tiefsten Fragen fremd, sie werden nie das Paradies, d. h. die höchste

---

Wanderungen unterworfen gewesen; nunmehr haben sie den Grad der Vollkommenheit erreicht und brauchen nur noch auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Ḥamzas und die unmittelbar darauf folgende Auferstehung zu warten. Auch unterscheiden die Druzen zwei Arten der Metempsychose, den تَغْيِير الصُّوَر und den مَسْخ, wovon sich bei Nâsir kein Spur findet. Nach der Ansicht der „lauteren Brüder" (Lehre von der Weltseele p. 84 ff.) schweifen die Seelen der Gläubigen im Reich des Geistes, des Lichtes und der Ruhe bis zur Auferstehung umher; die Seelen der Ungläubigen und Frevler aber bleiben in ihrer Blindheit und Thorheit gestraft und gepeinigt, in Trübsal und Furcht, und bei der Auferstehung werden sie in die Leiber, aus denen sie hervorgegangen, zurückgebannt.

1) Siehe *C.* f. 42b Mitte, unten:

سخن خوب خردمند پذيرد نه حجر — سُقِيَا جمله زمردم بقياس حجرند
اگر اين كور دلان را تو بمردم شمری — من نخوانم كه مرا خلق زمردم شمرند

spirituelle Vollkommenheit erlangen; sie sind nicht minder *müssig* im Glauben, und doch wird nur dem, der wahrhaft *thätig* ist, der Lohn des treuen Wirkens beschieden (*R.* v. 31). Der Weg zum علم geht durch den عمل, zur Weisheit durch Thätigkeit, wie es *B.* f. 13b treffend heisst:

„Fehlt das *Handeln* dir, wirst nimmer du den Weg zum [*Wissen* finden,
Just wie ohne Steigriem Keiner sich als Reiter je bewährt!"

(vergl. *K.* II, v. 18 und note 1), und wie es ähnlich auch in der Doctrin der „lauteren Brüder" sich wiederfindet, die der Allseele zwei Kräfte, eine *Wissens-* und eine *That*kraft vindiciren (Lehre von der Weltseele p. 17) [1]).

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich nun auch mit zwingender Nothwendigkeit, dass das *Rûshanâ'înâma* nicht *vor* Nâṣirs Aufenthalt in Cairo, wenigstens nicht in *der* Fassung, in der wir es besitzen, geschrieben sein kann, selbst wenn sich die Einwürfe M. Schefers (*Sf. N.* pp. XLV—XLVII) als gegründet erweisen und die Datumsbestimmung in vv. 557

---

1) Interessante Details über die verschiedenen schi'itischen Secten und insbesondere die isma'ilitische, sowie über Nâṣir bin Khusraus eigene Anhänger, die اصحاب ناصر خسرو oder die Nâṣirîyah, finden sich in dem eben erst in M. Schefers äusserst werthvoller „Chrestomathie Persane" (Paris 1883) veröffentlichten Texte des كتاب بيان الاديان das nur 3—4 Jahre nach Nâṣirs Tod verfasst ist. Auf Seite ۱۹۱ wird Nâṣir neben Ḥasan Ṣabbâḥ als Haupt einer isma'ilitischen Schule genannt und sind ihm dort zwei auf diese Doctrin bezüglichen Werke das كتاب وجه الدين und das كتاب دليل المتحيّرين zugeschrieben. Noch wichtiger aber ist die auf Seite 182 gegebene und von M. Schefer auch dem Congress mitgetheilte Notiz, dass er selbst kürzlich eine Copie des bis dahin für apocryph oder wenigstens für unrettbar verloren gehaltenen Zâd-ulmusâfirîn Nâṣirs, in dem derselbe seine ganzen philosophischen und religiösen Anschauungen niedergelegt, aus Persien erhalten und seiner Privatbibliothek einverleibt habe. Es ist wohl der einstimmige Wunsch aller Orientalisten, dass M. Schefer seinen eminenten Verdiensten um die Wissenschaft des Morgenlandes recht bald ein neues und im höchsten Grade schätzenswerthes durch die Publication dieses seltenen Textes hinzufügen möge!

u. 558 [1]), sowie die Erwähnung von Yumgân in v. 218 als spätere Einschiebsel herausstellen sollten, für welche Annahme vorläufig noch nicht der geringste Grund vorliegt. Schefer adoptirt das Datum des Gothaer Codex, A. H. 420, und hält das *Rûshanâ'înâma* für ein Jugendproduct des Dichters, ähnlich der von ihm in Text und Uebersetzung mitgetheilten, noch ganz *sunnitischen* Kaṣîdah (*Sf. N.* pp. XXV—XL); es ist aber klar, dass auch diese schon mindestens *nach* A. H. 428 verfasst sein muss, da der 428 gestorbene Avicenna darin unter denen genannt wird, die *nicht mehr* sind. Der Isma'ilit von 420 könnte aber doch unmöglich 8—10 Jahre später wieder ein orthodox sunnitisches Gedicht verfasst haben.

Wir sind bisher nur der geistigen Entwickelung Nâṣirs gefolgt; wir müssen nun auch ein paar Worte über seine äusseren Verhältnisse hinzufügen. Beim Antritt seiner Meckafahrt war er Finanz- und Steuersecretair in Marw, in Diensten desselben C'akarbeg Dâ'ûd bin Mîkâîl, des Bruders von Ṭoghrulbeg, bei dem auch sein eigener Bruder Abulfaṭḥ 'Abduljalîl als Hofbeamter fungirte. Er erwähnt ferner im *Sf. N.* (p. 157), dass er den Hof von Ghazna unter Sulṭân Maḥmûd und seinem Sohn Mas'ûd gesehen, und hat wahrscheinlich also vor seinem Eintritt in den saljûḳischen Staatsdienst ein Amt unter den Ghaznawiden verwaltet. Ebenso muss er nach einer Aeusserung im *Sf. N.* (p. 153) sich früher in Baghdâd aufgehalten haben, von wo jedenfalls seine Vorfahren nach Balkh ausgewandert waren. Er besass in Balkh (nicht

1) Meine Conjectur des Abfassungsdatums in note 5 zu v. 555, nämlich A. H. 440, ist auf die bestimmte astronomische Thatsache gegründet, dass im ganzen 5ten Jahrhundert der Hijrah nur die Jahre 407 u. 408, 440 u. 441 und 473—475 der Anforderung von *R.* vv. 557 u. 558 entsprechen, nämlich den 1sten Schawwâl zu einer Zeit gehabt zu haben, wo die Sonne in den Fischen stand, d. h. im letzten Monat vor Frühlingsanfang, Ende Februar bis Ende März. Die ersten 2 und die letzten 3 Jahre sind ausser Frage, so bleiben nur 440 und 441, in denen der 1 Schawwâl respective auf den 9 März und 26 Februar fiel, und es bleibt sich für die Hauptfrage ganz gleich, welches von beiden man adoptiren will. Ich wählte 440, da es sich in's Metrum fügt, 441 aber nicht.

in Marw, wie Schefer meint, da in *B.* f. 74a l. 15 ff. die Anrede direct an Balkh gerichtet ist und dort dieselben Besitzungen Nâṣirs erwähnt werden wie v. 55 unserer Ḳaṣîdah[1]) Wohnhaus, Gärten und Kioske; er hatte ausser dem schon erwähnten Bruder noch einen zweiten, der ihn auf seiner Pilgerfahrt zusammen mit einem indischen Sclaven begleitete, und den auch die sogenannte Autobiographie unter dem Namen: Abû Saʿîd aufführt. Ebenso scheint er verheirathet gewesen und einen Sohn gehabt zu haben, denn *B.* f. 120a l. 18 sagt er zu sich selbst:

پدرت و برادرت وفرزند ومادر — شدستند ناچیز وگشته فسانه

„Es schwand dir Vater, Bruder, Sohn und Mutter
In's Nichts dahin — zur Mähr sind sie geworden";

und so spricht er sich auch an verschiedenen anderen Stellen aus; dass freilich viele Gedichte die Anrede ای پسر oder ای برادر haben, würde nichts beweisen, da es ismaʿilitische Sitte war, die Adepten „Sohn" (ولد) und die vorgeschrittenen Glieder des grossen Bundes „Bruder" (اخ) zu nennen, wie letzteres auch bei den „lauteren Brüdern" gang und gäbe war.

A. H. 444, nach siebenjähriger Abwesenheit, kehrte Nâṣir nach Khurâsân zurück und zwar nach Balkh, in Begleitung seiner beiden Brüder, von denen er Abulfatḥ unterwegs ein-

---

1) Die Verse lauten:

ای باد عصر اگر گذری بر دیار بلخ — بگذر بخانهٔ من و آنجای جوی هال
بنگر که چون شدست پس از من دیار من — با او چه کرد دهر جفا جوی بد فعال
ترسم که زیر پای زمانه خراب گشت — آن باغها خراب شد آن خانها تلال
بنگر که هست منظر من با برادرم — دارد چنانکه داشت همی بامن اتصال،

geholt hatte. An Glücksgütern hatte ihm die Bekehrung zum Ismaʿilitenthum nichts eingebracht, im Gegentheil hatte er sich auf seiner Heimreise sehr kümmerlich durchzuschlagen, und die grössten Entbehrungen zu ertragen. Er erklärt trotzdem am Schluss des *Sf. N.* seinen Entschluss, nun auch noch die Länder des Ostens, d. h. die Mongolei, Tibet, vielleicht selbst China, zu besuchen, doch findet sich nicht die geringste Andeutung, dass er je diesen Vorsatz ausgeführt. Aus dem Dabistân ersehen wir, dass er nach einiger Zeit Balkh verlassen und in einer Vorstadt von Nîshâpûr gelebt, dass bittere Anfeindungen von Seiten der Sunniten ihm endlich keine Ruhe mehr gelassen und ihn zur Flucht genöthigt, auf der er schliesslich die Gebirge Badakhschâns und in ihnen den, wie es scheint, ganz unzugänglichen und unangreifbaren Platz يمگان Yumgân (nach Vullers), Yamgân (nach Schefer) oder Yamkân, wie der Name in den Auszügen aus dem كتاب تلخيص الآثار وعجائب الملك القهّار (Notices et Extraits II p. 502) transscribirt ist, erreichte. Dass die Verfolgungen von Seiten seiner Feinde nur durch sein Auftreten als schiʿitisch-ismaʿilitischer Missionar und Parteigänger Mustanṣirs hervorgerufen sein können, liegt auf der Hand, und findet eine Art Bestätigung in v. 98 ff. Dort legt der Ḥujjat ihm bei seiner Aufnahme in den Bund ein *Siegel* auf den Mund, da nach ismaʿilitischem Gesetz der neugewonnene Proselyt unverbrüchliches Stillschweigen geloben musste. Als Nâṣir aber stufenweise, wie es dort heisst, die Arzenei des Meisters in sich aufgenommen, und die Krankheit geschwunden, d. h. als er vom blossen Adepten zum Dâʿî vorgeschritten war, wurde ihm der Mund wieder geöffnet; nun konnte und musste er reden und seines Amtes als Verkünder der neuen Heilslehre walten. Hierdurch gewinnen wir nachträglich noch einen recht annehmbaren Grund für Nâṣirs gänzliches Schweigen über diese Angelegenheit im *Sf. N.* Nach dem Dabistân floh er nun erst A. H. 456 nach Yumgân; das scheint mir zu

spät gegriffen, und ich möchte fast vermuthen, dass bei der Fixirung dieses Datums die Autobiographie ihre Hand im Spiele gehabt. Nach der soll Nâṣir nämlich 25 Jahre in Yumgân gelebt haben, dort starb er nach Ḥ. Khalfas Angabe in seinem Taḳwîm-uttawârîkh A. H. 481, und 25 davon abgezogen giebt 456. Nun preist er aber in einem schon in Yumgân verfassten [1]) Gedichte (*G. N.* pp. 138 u. 139) Mustanṣir, die Sonne der Fâṭimiden, die den Grund von „Baghdâd bis Aleppo" mit dem Blut der Frevler in streifiges Gewand verkehrt, und da schon Ende A. H. 451 der Einzug Toghrulbeghs in Baghdâd der dort durch Albasâsîrî proclamirten Souverainetät Mustanṣirs für immer ein Ende machte, so können diese Verse schwerlich viel später als 452 oder 453, wenn man eine gewisse Zeit für die Verbreitung dieser Kunde bis in die unwegsame Gegend, wo Nâṣir lebte, in Anschlag bringt, geschrieben sein. Ziemlich genau gegen Ende des Jahres 453 scheint der folgende Vers *C.* f. 43b Rand ll. 9 u. 10 die Ankunft in Yumgân zu setzen:

چو فکندندم درین زندان وبند — زیر بارتن بماندم شصت سال

„Als man mich in *diesen* Kerker warf, mich schlug in *diese* Bande-Waren just es *sechzig* Jahre, dass des Leibes Last ich trug." *Dieser* Kerker kann wohl kein anderer als eben Yumgân sein, wo er sich oft als مَسْجُون, eingekerkert, bezeichnet (siehe *K.* II, vv. 5—7) und über seine Isolirung bitter klagt [2]). An anderen Stellen freilich rühmt er sich

1) Der Schlussvers lautet:
„Drum erschrick nicht, wenn vom Westen nun ihr Haupt erhebt die Sonne,
Hebst du selbst dein Haupt empor doch dann aus *Yumgâns* Höhlenreich."

2) *C.* f. 39a ll. 17 u. 18 heisst es:

جمله گشتستند بیزار و نَفُور از صحبتم
همزمان وهمنشین وهمزمین وهمنسب
کس نخواند نامهٔ من کس نگوید نام من
جاهل از تقصیر خویش وعالم از بیم شعب

wieder seiner Abgeschiedenheit von der Welt, er nennt sich Yumgâns König (*R.* v. 218) und schwelgt in dem Gedanken, dass er dort in Gottes Schutz weilt und den Platz zur Mine des Wissens und zum Fundort der Weisheitsrede umgewandelt (*K.* II v. 5 u. note 2). Ob er nun dort, wie das obige تلخيص الآثار behauptet (siehe auch Ḳazwînî II, ٣٣٨), sich einen Palast, Bäder und Gärten gebaut, die noch zur Zeit des Verfassers jenes Buches zu sehen gewesen sein sollen, oder, wie die Autobiographie und das Dabistân sagen, in Höhlen gewohnt und sich nur von Kräutern genährt, muss dahingestellt bleiben; das letztere kommt jedenfalls der Wahrheit näher, wie auch der auf voriger Seite citirte Vers (Yumgâns Höhlenreich سرب) und die ganze auf Genügsamkeit und Selbstzufriedenheit gerichtete Tendenz seiner Lieder bezeugen. Jedenfalls hat er in den Bergen Badakhschâns viele Anhänger gefunden, und die Secte der Nâṣirîyah hat sich dort noch Jahrhunderte lang erhalten. Dort hat Nâṣir auch jedenfalls den grössten Theil seines Dîwâns verfasst, wahrscheinlich das Rûshanâ'înâma neu redigirt und das in seinem Inhalt diesem eng verwandte Sa'âdatnâma geschrieben. Dass letzteres aus keiner früheren Zeit stammt, scheint mir aus vielen Andeutungen hervorzugehen, so aus v. 271, wo er sich den hülflosesten und elendesten aller Sterblichen nennt: که چون من در جهان بیچاره نیست, ferner aus den heftigen Angriffen auf Fürsten und Grosse des Reiches, und endlich aus dem begeisterten Preise des Arbeiters und besonders des Feldarbeiters in Mitte seiner Heerden und Lastthiere. Dieses patriarchalische Bild einer Landidylle hat er doch wahrscheinlich erst in seinem Einsiedlerdasein in den Gebirgen Yumgâns kennen gelernt. Dort ist er denn auch, 87 Jahre alt (die Autobiographie giebt ihm 140) A. H. 481 gestorben.

ANHANG.

DIE GEBURTSKAṢÎDAH NÂṢIRS, persisch und deutsch.

A f. 98a. *B* f. 87a ff. (nur bis v. 91). *C* f. 47b Randzeile, ff. In *C* fehlen vv. 4—26 (wofür ein einziger in *A* u. *B* nicht vorhandener Vers substituirt ist), 31, 36—54, 59, 61, 65, 69, 72, 75, 77, 83—96, 101 (102 und 103 sind in *einen* Vers zusammengezogen), 106—109, 111, 112, 114, 120, 121, 126 und 127 (an Stelle der letzten beiden erscheint ein in *A* fehlender Vers).

Metrum: هزج ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – |

1 ای خوانده بسی علم وجهان گشته سراسر
تو بر زمنی و زبرت چرخ مُدَوَّر[1])

2 این چرخ وکواکب[2]) چه خطر دارد زی تو
چون بهرهٔ خود یافتی از دانش مضمر

3 بی سود بود هرچه خورد مردم در خواب
بیدار شناسد مزه و منفعت وضر

4 خفته چه خبر دارد از چرخ وکواکب
یا راز چه دانست دریں گوی مُغَبَّر[3])

---

1) *C*: تو بر زمی و از برت این چرخ مدوّر.

2) *C*: این چرخ مدوّر.

3) Der in *C* für vv. 4—26 substituirte Vers lautet so:
تاکی تو بتن بر خوری از نعمت دنیا
یکچند بجان از نعم دانش بر خور

5 این خاك سیه بیند وآن دائرهٔ سبز
که روشن وکه تیره وکه خشك وکهی تر

6 نعمت همه آن داند کز خاك برآید
با خاك همان خاك خطیر آمد ودرخور

7 با صورت نیکو که بیاموزد با او
یا جُبّهٔ سقْلاطون یا شَعْر مُطَیّر1)

8 از کُرْسَنَگی وتِشْ2) داند همه محنت
سیری شمرد خیر وهمان کُرْسَنَگی شر

9 بیدار شو از خواب خوش ای خفته چهل سال3)
بنگر که زیانت نماندست کس ایدر

10 از خواب و خور انباز تو گشتست بهائم
آمیزش تو بیشترست آنْدُه کمتر

11 چیزی که ستوران وخران با تو شریکند
منّت نه نهد بر تو بدان ایزد داور

---

1) سقْلاطُون oder سقْلاط ist eine Tunica von goldgestickter Seide, wie sie hauptsächlich in Baghdâd gefertigt wurde, siehe Dozy, supplément I p. 633. مُطَيَّر ist eine Art Burda or grobes Wollengewand, siehe *Lane* im Lexicon unter der Wurzel طير.

2) So muss des Metrums wegen statt des im Texte von *A* stehenden تشنگی gelesen werden.

3) So *B*. *A* hat خفتهٔ دیروز. Der diesem Vers in *A* angewiesene Platz ist aber jedenfalls, dem ganzen Zusammenhang nach, angemessener, als der in *B*, wo er erst der dritte Vers nach v. 13 ist. (Einige der mir damals nicht von Belang erscheinenden Verse im Anfang dieser Kasîdah habe ich bei meiner 1873 gemachten Abschrift des Berliner Codex leider fortgelassen und bin ich für diese wenigen augenblicklich auf *A* allein angewiesen).

12 نعمت نبود انکه ستوران بخورندش
نه ملک بود آنکه بدست آرد قیصر

13 نعمت نبود آنکه شود فردا چون خاک
ملکت نبود آنکه بسوزاندش آذر 1)

14 گر ملک بدست آری و نعمت نشناسی
مرد خرد آنگاه جدا دانندت از خر

15 بندیش که شد ملک سلیمان زسلیمان
چونانک سکندر شد با ملک سکندر

16 امروز چه فرقست ازین ملک وازآن ملک
این مُرده وآن مُرده واملاک مُبتّر

17 بگذشته چه اندوه وچه شادی بر دانا
تا آمده مانند گذشتست وبرابر

18 اندیش کن از خاک براهیم وزقربان
وان عزم بدانشان که ببرّد زپسر سر

19 گر گوید آن عزم کسی زازر بُتگر
نفرین کُندی هرکس بر آزر بُتگر

20 گر مست نهٔ منشین با مست بیکجای
واندیشه کن از حال خود امروز نکوتر

21 ار جام تو ایدر بقران کرد وصیّت
بنگر که کدامند شفیع تو بمحشر

22 فرزند تو امروز بود جاهل وعاصی
فردات چه فریاد رسد پیش گروگر

1) Vv. 12 u. 13 sind in *A* in ein bait zusammengezogen, und zwar so, dass 12ª das erste und 13ᵇ das zweite Hemistich bildet, letzteres mit folgender Modification im Anfang: نه ملک بود آنکه الخ.

23 یا گر پدرت گبر بود مادر ترسا
خشنودیء ایشان بجز آتش چه دهد بر

24 دانی که نفرمود خداوند جز از حق
حق گوی وحق اندیش وحق آغاز وحق آور

25 قفل از دل بردار1) و قران رهبر خود گیر
تا راه بیابی وکشاده شودت در

26 ور راه نیابی نه عجب2) دارم ازیراك
من چون تو بسی بودم گمراه ومُحَیّر

27 بگذشته زهجرت پس سیصد نود وچار3)
بنهاد مرا مادر بر مرکز أَعْبر

28 بالندهء4) بی دانش بر سان نباتی
کز خاك سیه زاید5) و از آب مُقَطّر

---

1) *B* برگیر statt بردار.

2) نیابی ist durch Versehn in *A* ausgefallen; statt نه عجب steht dort, gegen den klaren Sinn des Verses, بعاجب.

3) So allein richtig in *B*. *A* hat das ganz unverständliche:

سیصد شده از هجرت وپنجاه ودو ده چار

aus dem sich in der auf diese folgenden Kaṣîdah (*A* f. 98b) die emendirte Lesert (Metrum هزج: ⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – – |):

بسال سیصد وپنجاه وهشتم — به ذی قعده مرابنهاد مادر

entwickelt hat, die auch von Khwândamîr in seinem Habîb-ussiyar adoptirt ist, da er A. H. 358 als Geburtsjahr Nâṣir's angiebt. Eine sehr verunglückte Conjectur von *A* findet sich augenscheinlich auch in *C*, wo der Vers lautet:

بگذشته زهجرت پس سیصد ده و دو چار'

4) So auch Schefer (*Sf. N.* XVIII). *A* hat deutlich: باگنده mit üblem Geruche.

5) So *B* u. *C*. *A* hat: روید. Schefer, loc. cit. hat ein unmetrisches سیاه statt سیه.

29 وزحال نباتی جو رسیدم 1) بستوری
یکچند همی خوردم 2) چون مُرْغَك بی پَرّ

30 درحال چهارم اثری مردمی آمد
چون ناطقه ره یافت درین جسم 3) مُكَدّر

31 رسم فلك وگردش ایّام ومواليد
از دانا بشنیدم و بر خواند زدفتر 4)

32 پیموده بُد این گنبد بر من چهل ودو
چون یار خرد گشت مرا نفس سخنور 5)

33 چون یافتم از هر 6) کس بهتر تن خودرا
گفتم زهمه خلق کسی باید 7) بهتر

34 چون باز زمرغان وچو اشتر زبهائم
چون نخل زاشجار وچو یاقوت زگوهر 8)

35 چو نَبْی زکُتُبْها وچو کعبه زبناها 9)
چون دل زتن مردم وخورشید زاختر

---

1) *A* برسیدم.

2) *C* بودم.

3) *A* u. *C* چشم.

4) So in *B*, wo der دانا wohl auf Avicenna geht. *A* liest:
بسیار شنیدستم وبر خوانده ام از بر

5) V. 32 fehlt in *A* ganz. *C* hat: پیموده شد از گنبد الخ und مُدَوّر statt سخنور.

6) *A* بس statt هر.

7) So in *B* u. *C*. *A* hat یابم.

8) *A* جوهر.

9) *A* u. *C* haben dafür: چو فرقان از کتب والخ. In *A* steht ausserdem v. 35 vor v. 34, weniger gut, da es die Steigerung des Gedankens hindert.

36 زاندیشه غمی گشت مرا جان مُفَکّر
پُرسَنده همی شد رمُفَکَّر بَمُفَکَّر1)

37 از شافعی ومالکی وقول2) حنیفی
جُستم ره مختار جهان داور یاور3)

38 هریك بیکی راه دگر کرده اشارت
این سوی خنن خواند مرا وان سوی بربر

39 چون4) چون وچرا خواستم وحجّت مُحْکَم5)
از عاجز به پیچیدند این کور شد آن کر6)

40 یك روز بخواندم زقران7) آیت بیعت8)
کایزد بقران گفت که بُد دست من از بر9)

---

1) So in *B*. *A* hat am Ende des erstens Hemistichs: دل زتفکّر und im zweiten folgende, gänzlich verschiedene, Lesart:

ترسنده شد این نفس مُکَدّر زمُکَفّر

2) *A* قوم.

3) *A* حیدر اکبر »der höchste Leu", das ist ʿAlî.

4) *A* پس oder بس.

5) *A* وحجّت ازیشان.

6) *A*: در عاجز بماندند شد این کور و دگر کر

7) *A* زنوی (نَبْی = نوی).

8) So *A*, besser als die Lesart von *B* حجّت, da hier von dem bekannten Huldigungsverse die Rede ist, der auch in dem den Khalîfen zu leistenden Huldigungseide wiederkehrt (siehe Z. D. M. G. VII, p. 216), nämlich Sûrah 48, 10: يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم »Gottes Hand ist über ihren Händen", wovon unsere aus *B* genommene Lesart eine genaue Paraphrase ist.

9) *A*: که کرده یَدم از بر.

41 وان قوم که در زیر شجر بَیْعت کردند 1)
چون جعفر ومقداد وچو سلمان وچو بو ذر
42 گفتم که کنون آن شجر ودست 2) کجا شد
وان قوم کجا جویم وآن بیعت ومحضر
43 گفتند که اینجا 3) نه شجر ماند ونه آن دست
کان قوم پراگنده شد آن جمع مُبَتّر 4)
44 ایشان 5) همه یاران رسولند بهشتی
مخصوص بدان 6) بیعت وآن قوم مُخَیَّر
45 گفتم بقران اندر 7) پیداست که احمد
بَشّار 8) ونذیرست وچراغست 9) مُنَوَّر

---

1) Sûrah 48, 18: لقد رضی اللّٰه عن المؤمنین اذْ یُبَایِعُونَكَ تَحْتَ الشجرة »Wahrlich, Gott fand Wohlgefallen an den Gläubigen, als sie dir (o Prophet) unter dem Baume huldigten."

2) So am richtigsten nach *A*. *B* hat امروز statt ودست.

3) *A* hat ein hier nicht passendes آنجا.

4) So in *A*. *B* hat: آن جمع پراگنده شد آن دست مُبَتَّر, weniger passend, da دست schon im ersten Hemistich vorgekommen ist, auch مُبَتَّر hier wohl in demselben Sinne wie das in Sûrah 108, 3 gebrauchte اَبْتَر steht, das Personen ohne männliche Nachkommen bedeutet.

5) *A* unmetrisch آن.

6) So nach *A*. *B* hat برآن.

7) *A*: گفتم که بقرآن در الخ.

8) *B* hat hier ein unmetrisches بشیر.

9) *A*: وسراجست مُنَوَّر.

46 امروز چگونه است که آن دست نماندست
جز حق نبود وعدهٔ از خالق اکبر1)

47 ما دست که گیریم وکجا بیعت یزدان
تا همچو مقدّم ببود2) داد مؤخّر

48 من جرم چه کردم که نزادندم آن وقت3)
محرومم چرایم زپیمبر من ومُضْطَر

49 رویم چو گُلِ زرد شد از درد جهالت
وین سرو بناوقت بخمّید چو جُنْبَر

50 زاندیشه که خاکست ونباتست وستورست
بس مردم در عالم ازینست4) مُحَصَّر5)

---

1) *A*: چونست که امروز نماندست از آن نور
جز حق نبود قول جهان داور اکبر،
In *B* steht vor diesem Verse noch ein anderer, der aber seines geschraubten Inhaltes wegen wohl als späteres Einschiebsel zu betrachten ist:
ورخواهد کُشْتَن بزمان کافر اورا
روشن کندش ایزد بی کامهٔ کافر

2) *A* بدهد.

3) So nach *B*, wo زادن transitiv gebraucht ist; *A* weist die intransitive Bedeutung auf in der Lesart: نزادم بهمان وقت.

4) *B* hat hier, jedenfalls durch Versehn des Abschreibers, اینست statt ازینست.

5) So ganz deutlich in *A*; *B* hat محصر, das jedenfalls nur eine Corruption desselben Wortes ist. Nun existirt freilich die zweite Conjug. von حصر in unseren arabischen Lexicis nicht, wir müssen also annehmen, dass sie wie manche ähnliche Formen eine Neubildung des Persischen ist, = مَحْصُور oder مُحَاصَر, wenn wir nicht letzteres überhaupt hier adoptiren wollen. Dagegen streitet aber wieder, dass die meisten aus Participien gebildeten Reime in dieser Kasîdah der zweiten Conjug. angehören.

51 امروز که مجموع شد این چار بَرِ من[1]
هم نسخت دهرم من وهم دهر مُکدّر

52 دانا بمثل مشک وزو دانش چون بوی
دانا بمثل کوه[2] وزو دانش چون زر

53 چون بوی وزر از مشک جدا گردد واز سنگ
بی قدر شود مشک وشود سنگ مُزَوَّر[3]

54 این بوی کجا باشد واین زرّ ازین پس[4]
خیزم خبری جویم[5] ازین رمز مُخَبَّر[6]

55 برخاستم از جای وسفر پیش گرفتم
نز خانم یاد آمد ونز گلشن ومنظر

56 از پارسی ورومی وزهندی وترکی
وزتازی وسندی ویمانی همه یکسر[7]

---

1) *A* اینها به بَرِ من.

2) *A* hat ganz verkehrt: نادان بمثل خاك.

3) *A* مُزَوَّر بی قدر شود خاك و شود خاك, wobei jedoch über dem zweiten خاك als Correctur مشك steht.

4) *A* باشد وآن راز از آن پس.

5) *A* بپرسم.

6) *A* hat als eine Art Glosse zu dem مُخَبّر (das zu erkundende) das einfachere مُسَتَّر.

7) *A* hat dieselben Sprachvertreter in dieser Reihenfolge:

از پارسی وتازی وز رومی وترکی
وز هندی وسندی ویمانی همه یکسر

C hat dieselbe Lesart wie der in *Sf. N.* p. XX ff. citirte Abriss dieser Kasîdah, nämlich: »persisch, arabisch, indisch, türkisch, sindisch, griechisch und hebräisch":

وز پارسی وتازی واز هندوی از ترك
وز سندی ورومی وز عبری همه یکسر

57 از مانوی وفلسفی 1) وصابی ودهری
در خواستم این حاجت وپرسیدم بی مر
58 از سنگ بسی ساخته ام بستر وبالین
وز ابر بسی داشته ام خیمه وچادر
59 گاهی بنشیبی 2) شده همگوشهٔ ماهی
گاهی بسرِ کوهی برتر 3) زدو پیکر
60 گاهی بزمینی که درو آب چو مَرْمَر
گاهی بدیاری 4) که درو خاك چو اخگر
61 گه دریا گه بالا گه رفتن بی راه
گه بیشه وگه ریگ 5) وگهی جوی وگهی جَر
62 گه حبل 6) بگردن بر مانند شُتُربان
گه بار بپشت اندر مانندهٔ اَسْتَر 7)
63 جوینده همی رفتم ازین شهر بدان شهر 8)
پوینده همی گشتم ازین بحر بدان بَر

---

1) *A* از فلسفی ومانوی. Die Lesart Schefers (*Sf. N.* XXI) macht aus den beiden ersten Worten augenscheinlich *eins* (»la philosophie de Many").

2) So *A*, besser als die Lesart von *B*, die بزمینی lautet, da dasselbe Wort in anderer Auffassung gleich darauf in v. 60 erscheint.

3) *A* گاهی بغرازی شده برتر.

4) *A* باجهانی.

5) *A* گه رنگ وگهی کوه الخ. Ueber رنگ steht als Variante سنگ, während es wahrscheinlich nur aus ریگ verschrieben ist; den *Berg* haben wir aber schon in v. 59 gehabt.

6) *A* خیك »Schlauch".

7) *C* اُشْتُر »Kameel", falscher Reim.

8) *A* hat im ersten Hemistich: پوینده همی گشتم und im

64 گفتند که موضوع شریعت نه بعقلست
زیرا که بشمشیر شد اسلام مُقَرَّر1)

65 گفتم که نماز ازچه بر اطفال ومجانین
واجب نشود یا نبود عقل نخستر

66 تقلید نَپَذُرَفْتم وحجّت ننهفتم
زیرا که نشد2) حقّ بتقلید مُشَهَّر3)

67 ایزد چو بخواهد بکشاید4) در رحمت
دشواری آسان شود و صعب مُیَسَّر

68 روزی برسیدم بدر شهری کانرا5)
اجرام فلک بندهٔ بُد آفاق6) مُسَخَّر

69 شهری که همه باغ پر7) از سرو وپر از گُل
دیوار مُوَرَّد همه8) وخاك مُشَجَّر

70 صحراش مُنَقَّش همه9) مانندهٔ دیبا
آبش عَسَلِ صافی همگوشهٔ10) کوثر

---

zweiten: جویندهٔ همی رفتم und statt شهر am Ende دهٔ »Dorf.« *C* liest (wie auch Schefers Codex):

پُرسندهٔ همی رفتم ازین شهر بآن شهر — جویندهٔ همی گشتم الخ

1) So *B* u. *C*. *A* hat hier مُشَهَّر.
2) *A* hat fälschlich بشد.
3) *A* hat hier مُقَرَّر.
4) *C* که کشاید.
5) *A* کورا.
6) So nach *C*. *A* u. *B* haben, weniger gut, da فلك gerade vorhergeht, افلاك.
7) So nach *A*. *B*: شهری همه پر باغ وپر الخ.
8) *A* همه (Myrthe) دیوار همه مُورد.
9) So nach *A*. *B* hat: صحراش که وبیگه.
10) *C* wieder: مانندهٔ.

71 چرخی[1] که برو نیست جز از فضل منازل
باغی که درو نیست جز از عقل صنوبر[2]

72 شهری که درو دیبا پوشند حکیمان
نه تافتهٔ ماده ونه بافتهٔ نر

73 شهری که چو آنجا[3] برسیدم خرّم گفت
زینجا بطلب حاجت وزین منزل مُگذر[4]

74 رفتم سوی[5] دربانش وبگفتم سخن خویش
گفتا مَبَر اندوه که شد کانت گوهر[6]

75 دریای مهینست وزینجای بیابی
هم دُرّ گرانمایه وهم آب مُطَهّر

76 این چرخ برینست پر از اختر عالِم[7]
لابل که بهشتست پر از پیکر دلبر

77 رضوانش گمان بُردم چون این بشنیدم
از گفتن پر معنی وز لفظ چو شکّر

78 گفتم که مرا نفس ضعیفست ونژندست
منکر بدرستیٔ تن و گونهٔ احمر[8]

---

1) So *B*. *A* u. *C* شهری.

2) So *B* u. *C*. *A* hat im ersten Hemistich درونیست بجز عقل منازل und im zweiten: بجز فضل صنوبر; in *A* sind ausserdem vv. 71 u. 72 umgestellt.

3) *A* که در, *C* که من.

4) *C* بگذر.

5) So nach *A*. *B* u. *C* بر.

6) So *B*. *C* کانت بگوهر, *A* کار تو چون زر.

7) So *B*. *C* عالی. *A* روشن.

8) *A* واین گونهٔ احمر.

79 دارو نخورم هرگز بی حجّت وبرهان
از درد نیندیشم ونیوشم مُنْکَر

80 گفتا مبر اندوه من 1) اینجای طبیبم
با 2) من بکن این علّت مشروح ومُفَسَّر

81 از اوّل وآخرش بپرسیدم وآنگاه 3)
از علّت تدبیر که هست اصل مُدَبَّر

82 از صانع پرسیدم وزصنعت ومصنوع 4)
وزقادر پرسیدم وتقدیر ومُقَدَّر

83 کین هر سه 5) جدا نیست یك از دیگر دائم
چون شاید تقدیم یکی بر روی دیگر

84 صنعت اثر حاجت وجنبش سبب اوست
محتاج غنی چون بود و مُظْلِم انور

85 وز حال رسولان ورسالات مخالف
وز علّت تحریم دَمْ وخمر مُخَمَّر 6)

---

1) *A* ماخور اَنْدُه که من.

2) *C* بر من.

3) So nach *A*, wo dann im zweiten Hemistich statt وز das obige از vor علّت zu lesen ist. *B* hat unmetrisch: از اوّل بپرسیدم وزآخر آنگاه und im Anfang des zweiten Hemistichs وز, wie auch *C*.

4) *C* وزجنبش statt از صانع. *A* وصورت statt ومصنوع. In *B* steht vor 82 nach folgender, in *A* u. *C* fehlender Vers, der schon seines unmetrischen zweiten Hemistichs wegen als späteres Einschiebsel angesehen werden muss:

از عقل بپرسیدم وزنفس وطبیعت
وزانجم وافلاك وعلویات (?) مُسَتَّر

5) *A* کز هر دو.

6) *B* تحریم و دم خمر الخ. Dieser Vers steht in *B* erst

86 وانگاه بپرسیدم از احکام 1) شریعت
کین پنج نماز از چه قِبَل گشت مُسَطَّر 2)

87 وز روزه که فرمودش 3) ماه نهم از سال
وز حال زکوة درم و زرّ مُدَنَّر

88 وز خُمس واز عُشْر جُنُوبی 4) که دهد آب
این از چه مُخَمَّس شد وآن از چه مُعَشَّر

89 وز علّت میراث وتفاوت که درو هست
چون بُرد برادر یکی و نیمی خواهر 5)

90 وزقسمت ارزاق بپرسیدم وگفتم 6)
چونست غمی زاهد وبی رنج ستمگر

91 بینا وقوی چون زَیَد آن و دگری باز 7)
مکفوف 8) همی زاید ومعلول زمادر

---

zwischen 88 u. 89 und ist dort von einem anderen, ebenfalls verderbten gefolgt:

آن امر که فرمودش وین نهی که کردش
آن از چه محی (?) گشتست این از چه مُقَصَّر

1) *A* ارکان.

2) *A* از چه سبب گشت مُقَرّر.

3) *B* فرمود زماه.

4) *A* hat unmetrisch: وزخمس وفی و عشر زمینی das vielleicht in وز خمس و وفی عشر الخ zu ändern wäre.

5) So am passendsten *A*. *B* liest unmetrisch: آن از چه برادر دو برد یکی خواهر.

6) B آنگاه statt وگفتم.

7) Geändert aus dem وآن دگری باز.

8) = کفیف im Sinne von »blind", siehe Dozy, Supplément II, 476.

92 یک زاهد رنجور ودگر زاهد بی رنج
یک کافر شادان ودگر کافر غمخور

93 ایزد نکند جز که همه داد ولیکن
خرسند نگردد خرد از دیده بَمَخْبَر 1)

94 من روز همی بینم وگوئی که شبست این
ور حجّت خواهم تو بیاهنجی خنجر

95 گوئی بفلان جای یکی سنگ شریفست
هر کس که زیارت کندش گشت مُحَرَّر 2)

96 آزر بصنم خواند مرا وتو بسنگی
امروز مرا بس بحقیقت توئی آزر

97 دانا چو 3) بگفتمش من این دست به بر زد
صد رحمت هر روز برآن دست وبرآن 4) بر

98 گفتا بدهم داروی حجّت بُرْهانم 5)
لیکن بنهم مُهْری محکم بلبت بر 6)

99 زافاق وزانفس دو گوا حاضر کردش
بر خوردنی وشربت من مرد هنرور

100 راضی شدم ومُهر بکرد انگه وبارو
هر روز بتدریج همی داد مَزَوَّر

---

1) مَخْبَر nach Lane I, 697: »the internal, intrinsic or real state" (as opposed to the apparent state or aspect of a thing).

2) Gottgeweiht, *wörtlich* ein dem Dienst der Kirche geweihtes Kind, Lane I, 540.

3) *C* کهٔ.

4) So *C*. *B* hat: بدان دست وبدان.

5) *C* داروی ما حجّت وبرهان.

6) *C* مهری ومحکمش کنم سر.

101 چون علّت زائل شد بکشاد دهانم
مانند معصفر شد رخسار مُزَعْفَر

102 از خاك مرا بر فلك آورد جهاندار
یك بُرج مرا داد پر از اختر ازهر

103 چون سنگ بُدَم هستم امروز چو یاقوت
چون خاك بُدَم هستم امروز چو عنبر1)

104 دستم بکف دست نبی داد به بیعت
زیرِ شجر عالی در سایهٔ مُثْمَر

105 آباد بر آن شهر کش او باشد دربان2)
وابـاد برآن کشتی کو باشد لنگر

106 از رشك همی نام نگویمش دربن شعر
گویم که طبیبیست کش افلاطون چاکر

107 استاد طبیب است مُؤَیَّد زخداوند
بل کز حِکَم و علم مثالست مُصَوَّر

108 دریا تو شنیدی که برون آمد از آتش
روباه شنیدی که شود همچو غضنفر

109 خرشید شنیدی که کند یاقوت از سنگ
کز دست طبائع نشود نیز مُغَیَّر

110 یاقوت منم اینك وخرشید من آنکس
جز مرد خرد خلق ندیدستش ومنظر3)

---

1) *C* مُعَنْبَر. In *C* sind ausserdem vv. 102 u. 103 in *ein* bait zusammengezogen, indem im ersten Hemistich von 102 چو یاقوت an Stelle von جهاندار gesetzt ist und dann gleich das zweite Hemistich von 103 folgt.

2) *C* شهر که وی باشد دربانش.

3) In *C* steht dieser Vers schon zwischen 103 u. 104, und

111 ای خوب هنر لفظ سخن سنج تو میزان
وی حکمت را راستی و وهم تو مسطر

112 ای خیل ادب صف زده اندر بُنهء تو
وی عقل زده بر در فضل تو مُعَسْکَر

113 خواهم که زمن نبذهء 1) مطواع سلامی
بویندهٔ و زایندهٔ چو یک ورد مُعَطّر 2)

114 زایندهٔ وپایندهٔ چو افلاك وطبائع
تابندهٔ و رخشندهٔ چو خورشید وچو اختر

115 چون وصل نکو رویان مطبوع ودل انگیز
چون لفظ خردمندان مشروح ومُوَفّر 3)

116 پر فائدهٔ ونعمت چون ابر بنوروز
کز کوه فرو بارد بر برگ معصفر 4)

117 وافی 5) ومبارك چو دم عیسیء مریم
عالی وبیاراسته چون گنبد اخضر

---

das zweite Hemistich lautet dort so:

کز نور وی این عالم تاری شود انور

1) *C* کُبید, das in die Construction (siehe unten v. 119) nicht passt.

2) Statt وزایندهٔ hat *C* وپایندهٔ und am Ende: چو یك درّ مُقَمَّر.

3) Ich habe hier die Lesart von *C* adoptirt, statt des in *A* stehenden ومُفَسَّر, da das schon einmal, in v. 80, ganz in derselben Verbindung mit مشروح als Reimwort gedient hat.

4) *C* کز کوه فرود آمد چون مشك مُعَطَّر.

5) *C* آباد.

118 چون قطره چکیده زبر لاله 1) وشمشاد
چون باد بزیده 2) زبر سوسن و عبهر

119 بر خازن علم وحکم وخانهٔ معمور
بر 3) نام بزرگ آن که بدو دهر مُعمّر

120 بر طالع سعد ودل اقبال خدائی
فخر بشر وبر سبر عالم شده افسر

121 مانده وهمگوشهٔ جد وپدر خویش
در صدر چو پیغمبر در حرب چو حیدر

122 ای صورت علم وتن فضل ودل حکمت 4)
ای قاعدهٔ 5) مردمی وفخر بمفخر

123 در پیش تو استاده درین جامهٔ پشمین
این کالبد لاغر با گونهٔ اصفر 6)

---

1) *C* نرگس.

2) Identisch mit وزیده in *C*. Die Verse von 115 bis 118 folgen in *C* einander so: 118, 116, 115, 117.

3) *C* با.

4) Diesen und den nächsten Vers habe ich nach der hier entschieden besseren Lesart von *C* gegeben. *A* hat statt ای hier und im zweiten Hemistich آن; doch scheint mir ای als Uebergang zur Anrede (wie تو in 123 zeigt) passender. Ebenso hat *A* weniger angemessen: دل فضل وتن حکمت.

5) *C* فائدهٔ.

6) *A*: (?) پیش تو ستاده است درین خانه نشیمن
با کالبدی لاغر وبا گونهٔ اصفر

eine Lesart, die des Subjectes entbehrt, das doch kein anderer als Nâṣir selbst sein kann, wie er sich richtig in *C* als »abgemagerten Leib mit blasser Farbe" einführt (nach den im *Sf. N.* beschriebenen Strapazen der Reise).

124 حقّا که بجز دست تو بر لب ننهادست 1)
جز بر حجر الاسود وبر خاك پیمبر

125 هرجا که بوم تا بزیّم من گه وبیگاه
بر شُکر تو دارم 2) قلم و دفتر ومحبر 3)

126 در موکبت از مرکب تو خاك مُعَنْبَر
بر مرکبت از طلعت تو بُرج مُقَمَّر 4)

127 بر نام خداوند بدین گونه سلامی
در مجلس تو خواند ابو یعقوب از بر

128 وانگاه بر آنکس که مرا کرد ست آزاد
استاد وطبیب من واصل 5) خرد وفر،

---

1) *C* ننهادم. In unserer 3ten Person ist natürlich noch این کالبد Subject.

2) *C* رانم.

3) محبر ist hier jedenfalls = مَحْبَرَة »Tintenfass".

4) Die einzige für diesen Vers zu Gebote stehende Handschrift, nämlich *A*, hat موکبش, مرکب او, مرکبش und طلعت او, also lauter dritte Personen, die ich in zweite umgewandelt, da die vorhergehenden Verse sowohl wie auch der folgende Vers directe Anreden an Mustansir enthalten.

5) *C* unmetrisch: مایهء. Dieser Vers steht in *C* zwischen 119 u. 122 (120—121 fehlen dort), und danach müsste die Anrede an den Meister gehn. V. 121 unseres Textes zeigt aber deutlich, dass Mustansir gemeint ist. V. 126 u. 127 fehlen in *C*, das im Anschluss an 125 folgenden Schlussvers giebt (mit einem Wortspiel zwischen den beiden Bedeutungen von عَرْعَر, »Ton, Laut" und »Cypresse": تا عَرْعَر از باد توانست همی باد
حضرت بتو آراسته چون باغ بعَرْعَر،

UEBERSETZUNG.

1. Der du viel gepflegt des Wissens und die ganze Welt
[durchpilgert,
Hier noch weilst du, und noch kreiset über dir das
[Sphärenrund.
2. Und wie scheint der Sternenkreis dir so bedeutsam, seit
[empfangen
Du dein Theil von jener Weisheit, die sich birgt im Herzens-
[grund!
3. Ohne Nutzen ist ja alles, was der Mensch geniesst im Schlafe,
Was da schmeckt, was frommt, was schadet, weiss der
[*Wache* nur allein.
4. Welche Kunde hat der *Schläfer* denn von Sphärenkreis und
[Sternen,
Drang er je in *ein* Geheimniss dieses staub'gen Erdballs ein?
5. Diesen schwarzen Staub — den sieht er — jenes blaue Zelt
[nicht minder,
Weiss auch, ob es feucht, ob trocken, ob es dunkel ist, ob
[licht.
6. Als Genuss gilt ihm jedwedes, das hervorgeht *aus* dem
[Staube,
Denn es schickt zum Staub ja Staub sich — der nur hat für
[ihn Gewicht.
7. Prangt nur seine äuss're Hülle, wer erfährt's denn, ob sich
[drunter
Goldgestickte Seide berge, oder härenes Gewand?
8. Als die Summe aller Trübsal gelten Hunger nur und Durst
[ihm,
Uebel wird von ihm der Hunger, Gut die Sättigung genannt.

9. Drum wach' auf vom süssen Schlummer, der du vierzig Jahr [geschlafen [1]),
Sieh, von allen den Genossen blieb dir hier kein einz'ger mehr.
10. Zugesellt hast du dem Vieh dich durch dein Schlafen, durch [dein Essen,
Säfte hast du mehr als jenes, doch du quälst dich minder [schwer.
11. Nicht durch das, was mit den Pferden, mit den Eseln du [gemein hast,
Legt der allgerechte Herrscher Gott dir auf des Dankes Pflicht,
13. Wonneglück ist nicht zu nennen, was den Pferden dient als [Nahrung,
Was der Kaiser sich erobert, ist die *wahre* Herrschaft nicht.
13. Keine ächte Wonne ist es, die in Staub sich wandelt morgen,
Und kein wirkliches Besitzthum, was des Feuers Gluth [verzehrt.
14. Erst, wenn du ein Reich erringest und es doch für Glück [*nicht* achtest,
Stehst du höher als der Esel in des Weisen Aug' an Werth.
15. Denk' doch, dass Sulaimâns Scepter aus Sulaimâns Hand [entschwunden,
Wie Iskander auch dahinging, und mit ihm Iskandars Reich.
16. Welcher Unterschied ist heute zwischen beider Fürsten [Herrschaft?
Trümmer sind, was einst ihr eigen, — und der Tod traf beide [gleich [2]).
17. Freud' und Leid, gleich rasch vorüber zieht's am Weisen — [völlig eins ist,
Was die Erde *nie* getragen und was heut sie *nicht mehr* trägt.
18. Denk' an Abraham, der Staub ward, seiner Opferung gedenke,
Wie den Vorsatz, seines Sohnes Haupt zu fällen, er gehegt.

---

1) Oder nach der Lesart von *A*: »der seit gestern du geschlafen". Vergleiche zu dem Gedanken dieses sowie der folgenden Verse *R.* 15, 32, 335—337, 345 u. 346.
2) Siehe ähnliche Gedanken *R.* v 463, 471, 504 u. 505. *K.* III, 8 u. 9.

19. Wäre solches überliefert von dem Götzenbildner Âzar [1]),
Würde sein gewiss von Allen mit Verwünschung nur gedacht.
20. Bist du trunken nicht, so setze dich bei Trunkenen nicht [nieder,
Gieb' auf deine eig'ne Lage heute ängstlicher doch Acht!
21. War dir der Ḳurân hienieden das Legat nur deines Bechers,
Wer denn steht dir als Vermittler, schau, am jüngsten [Tage bei?
22. *Heute* ist dein Sohn in Thorheit noch und Frevellust befangen,
Doch wie laut vor Gott vernimmst du *morgen* seinen [Hülfeschrei!
23. Parse sei dein Vater, Christin deine Mutter — welche Frucht [denn
Bringt's, dass hier so wohlgemuth sie? nichts als einst'ge [Feuersqual!
24. Weisst du doch, dass Gott nichts andres als die Wahrheit je [geboten,
Sprich drum, sinn', erstrebe, übe Wahrheit, Wahrheit [allzumal [2]).
25. Deines Herzens Riegel öffne — nimm zum Führer den [Ḳurân dir,
Dass dir klar der Richtweg werde und die Pforte aufgethan.
26. Und verfehlst den Pfad du dennoch, — nun! mich soll's nicht [Wunder nehmen,
Ging ich selbst wie du doch lange sinnbethört auf irrer Bahn.
27. Als der Jahre man dreihundert seit der Flucht und vier und [neunzig
Zählte, da gebar die Mutter mich in diese Staubeswelt.

---

1) Abrahams Vater.

2) Vergl. dazu *R.* v. 38, 576 u. 577. *K.* II, 45 u. note 1. *B.* f. 40a ll. 1 u. 5, und ebenso *B.* f. 2a l. 22. *C.* f. 38b Rand ll. 11 u. 12:

راست گو وراست جوی وزهوا پرهیز کن
کز هوا چیزی نزاد وهم نزاید جز عنا

„Wahres sprich, nach Wahrem suche, halte frei dich von Begierde;
Nie entspross noch wird entspriessen andres ihr als Ungemach".

28. Alles Wissens baar empor nun wuchs ich ganz nach Art der [Pflanze,
Die aus schwarzem Staub und Wasser spriesst, das tröpfelnd [niederfällt;
29. Aus dem Pflanzenreich in's Thierreich trat ich dann, und [einzig war mir,
Wie dem Vöglein, noch nicht flügge, Speis' und Trank mein [Zeitvertreib.
30. Erst im vierten Stufengrade ward zum Menschen ich [gestempelt,
Als vernunftgemässe Rede drang in diesen düstren Leib [1].
31. Vom Gesetz der Sphären hört' ich manches, von der Tage [Umschwung,
Von den Stoffen auch, und alles las vom Buch des Weisen [Mund [2].
32. Aber zwei und vierzig Jahre kreiste über mir die Sphäre,
Eh sich dem Verstand gesellte meine Seele, redekund.
33. Besser fand als andre Wesen ich mich selbst, und sprach [zu mir drum:
„Einer muss der Schöpfung Meister sein, und finden will [ich ihn.
34. Wie's im Vogelreich der Falke, das Kameel im Thier- [geschlechte,
Wie's die Palme unter Bäumen, unter Steinen der Rubin;
35. Wie's von Büchern der Kurân ist und die Ka'bah unter [Häusern,
Wie der Geist den Leib, die Sonne alle Sterne überragt".
36. Ganz versenkt in Grübeln, ward mir sorg — und gra- [merfüllt die Seele,
Und das ew'ge Grübeln trieb sie, dass sie ängstlich forscht [und fragt [3].

---

1) Siehe eine ähnliche Ausführung dieses Gedankens in *R.* 257—249, 257 etc.

2) Nach der Lesart von *A.* lautet dieses Hemistich:
„Von den Stoffen auch, und alles sprach geläufig nach mein Mund".

3) Nach *A.* lautet der Vers:
„Ward durch Grübeln so das Herz mir sorg- und gramerfüllt, ergriff mir Furcht vor *Ihm* die trübe Seele, dem ich schuld'gen Dank versagt".

37. Nach dem besten Pfad zum güt'gen Weltbeherrscher frug [ich alle,
Ob nach Shâfiʿî, Ḥanîfah, ob nach Mâlik sie genannt;
38. Aber eine jede Schule zeigte einen andren Pfad mir,
Nach Khotan verwies mich diese, jene nach dem Berberland.
39. Frug ich nach dem *Wie*, *Warum* dann, nach Beweisen, [krümmte hülflos
Jeder sich, denn blind war dieser, und mit Taubheit der [geplagt [1]).
40. Bis vom Huldigungsvertrag ich las im Buch der Offenbarung:
„Meine Hand war über ihnen" wie im Ḳurân Gott gesagt,
41. Und von allen, die gehuldigt in dem Schatten jenes Baumes,
Männern wie Miḳdâd und Jaʿfar, Abû Dharr und Sal- [mân auch [2]).
42. Da nun forscht' ich: „wohin schwanden jener Baum und [jene Hand doch,
Wo denn find' ich jene Leute und den alten Zeugnissbrauch?"
43. Und man sagte mir: „hienieden giebt es Baum wie Hand [nicht länger,
Jene Leute sind zerstoben, ausgestorben ganz und gar;
44. Sind Genossen des Propheten jetzt im Paradiesesgarten,
Als die ächten Eidgenossen, als die auserles'ne Schaar".
45. „Doch im Ḳurân", sprach ich wieder, „steht es deutlich [ja, dass Aḥmad
Heilverkünder ist und Warner, eine Leuchte hell und klar.

---

1) Nach *A.*:
„Nach dem Wie, Warum auch frug ich, nach Beweisen, aber Antwort
Gab mir, ob er blind, ob taub nun, Keiner, den ich ausgefragt".

2) Unter Bäumen zu huldigen, war alte arabische Sitte; in der Ḳurânstelle, auf die hier Bezug genommen ist, ist noch ein besonderer Fall ins Auge gefasst, nämlich der Moment, wo Muḥammad in Hudaibîyah, unter einem Baume sitzend, die Verpflichtung der Gläubigen, gegen die Meccaner zu fechten, entgegen nahm. Abû Dharr war einer der Ahl-uṣṣuffah. Jaʿfar und Miḳdâd bin Aswad (siehe Wüstenfelds Nawawî pag. ονο), sowie der Perser Salmân (siehe *K.* I, 47) waren unter den frühesten Bekennern des Islâm und hervorragende Aṣḥâb.

46. Warum ist von jener Hand uns heut denn keine Spur
[geblieben?
Zeigt sich, was der höchste Schöpfer uns verheisst, doch
[stets als wahr [1]).
47. Wessen Hand soll nun ich fassen, wo soll Gott ich Treue
[schwören,
Dass den Ahnen nicht die Enkel nach an Gabenfülle stehn?
48. Was verbrach ich, dass geboren nicht zu jener Zeit ich wurde?
Warum soll prophetenlos ich und verarmt durch's Leben gehn?"
49. Gelbe Rose ward mein Antlitz durch der Thorheit Gram, —
[zur Unzeit
Bog zum Reifen schon mein Leib sich, der cypressen-
[schlank sich trug.
50. Dass er Staub, dass Pflanze, Thier er, der Gedanke ist's,
[der Manchen,
Ob er gleich schon Mensch geworden, hier in Kerkerbande
[schlug.
51. Heut nun, da der Stufen Vierzahl ich durchlebt schon [2]),
[paart in mir sich
Mit dem Schicksalsbuch das Schicksal selbst, das nie mir
[hold gesinnt [3]).
52. Gleich dem Moschus ist der Weise, draus als Duft ent-
[strömt die Weisheit,
Gleich dem Felsen ist der Weise, draus des Wissens Gold-
[schatz rinnt.
53. Doch ist Gold vom Fels, vom Moschus Duft geschieden,
[ohne Werth dann

1) Nach *A.*:
„Wie denn kommt es, dass entschwunden heut das Licht, das ihm entstrahlte?
Ist des höchsten Weltregierers Wort doch zweifellos und wahr!"

2) Siehe oben vv. 29 und 30.

3) Eine Deutung dieses Verses giebt vielleicht das folgende Hemistich in *C.* f. 39a l. 7:

موی من مانند روز و روی من مانند شب

also: „weisshaarig und schwarzgesichtig". Gewöhnlich freilich ist unter „Schicksalsbuch" das Abrechnungsbuch zu verstehen, das dann als schwarz gedacht wird, siehe *K.* III, v. 12 note 5.

Ist der Moschus, Tünche einzig ist es, die den Fels bedeckt.
54. Wo ist dieser Duft zu finden, dieses Gold? empor mich raffen
Will hinfort ich und erforschen dieses Räthsel, tief versteckt.
55. Und empor vom Platze sprang ich, flugs entschloss ich [mich, zu reisen,
Und vergass dabei die Wohnstatt, Rosenhain und Gartenhaus;
56. Perser, Araber und Türken, Byzantiner auch und Inder,
Leute selbst von Sind und Jemen, alle, alle forscht' ich aus;
57. Suchte mein Begehr zu stillen bei der Griechenweisheit [Schülern,
Bei Sabäern, Jüngern Mânîs, Jenseitsläugnern [1]), ungezählt;
58. Habe oft zum Pfühl und Kissen mir das Felsgestein erkoren,
Und als Zeltdach auch und Decke oft die Wolken mir erwählt.
59. Manchmal in des Abgrunds Tiefen hab' ich mich gesellt dem [Fische [2]),
Manchmal auch auf Bergeshöhen überragt das Zwillings- [paar [3]);
60. Manchmal ein Gebiet durchpilgert, wo wie Marmor kalt das [Wasser,
Strecken wieder, wo der Boden glühend heiss wie Kohlen [war.
61. Heut das Meer, Gebirge morgen, — pfadlos bin ich oft ge- [wandert,
Hin durch Wald, durch Sand, durch Ströme und durch [Klüfte sonder Rast;
62. Bald den Strick [4]) um meinen Nacken, wie der Treiber des [Kameeles,
Bald den Rücken, wie das Maulthier, vollgeschnürt mit [schwerer Last.

1) دهرى die Zeitvergötterer, Naturalisten oder Materialisten, die nicht an ein künftiges Leben glauben.

2) ماهى der Weltfisch, der die Erde von unten stützt.

3) دو اختر die beiden Sterne, das ist das Sternbild der Zwillinge, das zwei Männern gleicht.

4) Nach *A.*: „Schlauch".

63. Unaufhörlich, immer weiter, forschte ich von Stadt zu Stadt [auch,
Hastig eilte ich zum Meere und vom Meer zum festen Land[1]).
64. Und man sagte überall mir: „Unsre Glaubenssatzung gründet
Auf Verstand sich nicht — dem Islâm lieh allein das Schwert [Bestand".
65. Sprach ich drauf: „Warum denn liegt es nicht Verrückten [auch und Kindern
Ob zu beten? wie? geniesst denn nicht Verstand das Erst- [lingsrecht?"
66. Blindem Köhlerglauben wehrt' ich mit Beweisen stets — [denn wahrlich,
Stützte der es nur, so stünd' es um der Wahrheit Ansehn [schlecht!
67. Doch — wenn Gott nur will, so öffnet er die Pforte des Er- [barmens,
Dann gelingt, was erst unmöglich schien, und leicht wird [dann, was schwer.
68. Und so nahte eines Tages ich dem Thore einer Stadt mich,
Der die Himmelskreise alle dienten, und der Sterne Heer.
69. Einer Stadt, die ganz nur Garten war voll Rosen und Cy- [pressen,
Rosig schimmerten die Wände — Bäume deckten rings den [Grund.
70. Buntgestickt war ihr Gefilde wie Brocat — ihr Wasser [strömte,
Reinem Honig gleich, als sei es mit dem Kautharquell im [Bund.
71. Eine Sphäre war's, die einzig Edelsinn als Gast beherbergt,
Und ein Hain, drin auf zum Himmel der Verstand als Pinie [strebt[2]).

1) Nach *A.*:
„Unaufhörlich, immer weiter, von der Stadt zum Dorfe eilt' ich,
Forschend wanderte zum Meer ich, von dem Meer zum festen Land".

2) Nach *A.* ist zu übersetzen:
„Eine Sphäre war's, die einzig den Verstand als Gast beherbergt,
Und ein Hain, darin als Pinie Hochsinn auf zum Himmel strebt".

72. Eine Stadt, drin alle Weisen sich in goldgestickte Seide
Kleiden, die kein Weib gesponnen, keine Männerhand ge-
[webt,
73. Eine Stadt, bei deren Anblick, als ich eintrat, der Verstand
[mir
Sagte „stille dein Begehren hier und rast' an diesem Platz".
74. Und ich schritt zum Pförtner, legte deutlich dar ihm meine
[Worte,
Und er sprach: „die Sorge banne — voll Juwelen ist dein
[Schatz [1]).
75. Dies hier ist das grosse Weltmeer [2]), — hier nur wirst du
[Perlen finden,
Die des Vollgewichts sich rühmen, — hier nur Wasser, klar
[und rein.
76. Dies hier ist die höchste Sphäre, weisheitssternbesät [3]), ja
[mehr noch,
Voll von holden Schönheitsbildern zeigt sich hier dir Edens
[Hain!"
77. Wahrlich, Riḍwân selber, dacht' ich, stände hier, als dies
[ich hörte,
Zuckersüss war seine Rede, und sie barg so tiefen Sinn.
78. Dennoch sprach ich: „meine Seele ist ein schwach und furcht-
[sam Ding nur,
Schau nicht hin, wie roth an Farbe und gesund an Leib ich
[bin.
79. Nimmer schlürfe Arzenei ich ohne Zeugniss und Beweise,
Unbesorgt um Schmerzen leih' ich Unerwiesnem nie mein
[Ohr".
80. Und er sprach auf's Neu: „die Sorge banne, denn der Arzt
[bin ich hier,
Trage drum mir klar und deutlich deine ganze Krankheit vor".

1) Nach *A.*: „dein ist jetzt ein goldner Schatz!"
2) Oder mit Anspielung auf den Nil: „dies hier ist der Ströme grösster".
3) Nach *A.*: „voll von Sternenglanz".

81. Nach dem Ersten nun und Letzten, nach dem Grund der [Weltregierung
Frug ich, denn des Weltalls Ordnung hat nur sie hervorge- [bracht;
82. Frug nach Schöpfer auch und Schöpfung, frug nach allem, [was geschaffen [1]),
Frug, was Gott und was sein Rathschluss, was durch ihn [vorhergedacht.
83. Sind nun ewig unzertrennlich diese drei [2]) — mit welchem [Rechte
Wird der eine denn dem andren zeitlich doch vorangestellt?
84. Aus Bedürfniss sprang die Schöpfung — ihr Motiv ist die [Bewegung,
Wie kann, was bedürftig, reich sein? und, was dunkel, [lichterhellt?
85. Drauf nach der Propheten Sendung frug ich, wie ihr Zweck [so ungleich,
Frug, warum denn Blut verboten und gegohrnen Weins [Genuss?
86. Kunde wünscht' ich von den Pflichten äusserer Gesetzer- [füllung,
Und warum es so bestimmt sei, dass man fünfmal beten [muss.
87. Wer's geboten, dass im neunten Monat jedes Jahr man faste,
Und warum man Armensteuer zahlt in Dirhem und Denâr.
88. Was der Fünfte sei, der Zehnte, den der feuchte Grund als [Zoll trägt [3]),
Und warum wohl dies nur einfach, jenes doppelt steuerbar.

---

1) Nach *A.*: „frug nach allen Wesensformen".

2) „diese zwei" nach *A.* Danach würde 82[b] und 83 besser so übersetzt;
„Frug, was Gottes ew'ger Rathschluss, was durch ihn vorhergedacht.
Sind nun ewig unzertrennlich diese zwei — mit welchem Rechte
Wird der Schöpfer denn der Schöpfung zeitlich doch vorangestellt?"

3) Im Minhâj-uttâlibîn (texte arabe etc. par L. W. C. Van den Berg vol. I, Batavia 1882, p. 240) heisst es: „Quand il s'agit de terrains arrosés par la pluie

89. Nach dem Recht der Hinterlass'nen forscht' ich auch — [warum denn Schwestern
Nur die Hälfte dessen erben, was man Brüdern zuertheilt.
90. Von den Lebensloosen sprach ich, frug, warum sich stets der [Fromme
Härmt und plagt, indess der Frevler kummerlos hienieden [weilt.
91. Wie es kommt, dass *dieser* sehend und in Körperkraft da- [hinlebt,
Jener schwach schon von Geburt ist und beraubt des Augen- [lichts?
92. Dass betrübt der *eine* Fromme, und der *andre* ohne Trübsal,
Dass dem *einen* Ketzer alles Freude schafft, dem *andren* [nichts?
93. Gott thut nichts, was ungerecht ist — und Befriedigung hat [dennoch,
Was ich *wirklich* hier erschaute, dem Verstande nie gewährt.
94. Wenn *ich* Tageshelle sehe, sagst *du*, das ist nächt'ges [Dunkel,
Wenn *ich* dann Beweise heische, zückst statt dessen *du* [das Schwert.
95. „Da und da" — so sprichst du auch wohl — „liegt ein heil'- [ger Stein verborgen,
Und es wird zum Gottgeweihten, wer sich naht dem heil'- [gen Stein".
96. Wie zum Götzendienste Âzar, ladest jetzt zum Steindienst *du* mich,
Wahrlich, mir zu Liebe, scheint es, ist heut Âzars Rolle [dein!

---

ou qui n'ont pas besoin d'irrigation, puisque les racines des arbres et des plantes s'imbibent d'elles-mêmes à cause de la proximité de l'eau, le prélèvement sur les produits du sol est d'un *dixième* de la récolte; mais les champs arrosés à l'aide de réservoirs creusés ou de roues à irrigation, ou bien arrosés par de l'eau qu'on a payé, ne sont pas redevables que de la moitié". —

97. Als ich dies gesagt dem Weisen, schlug er mit der Hand die [Brust sich,
— Labe Hand und Brust ihm täglich hundertfacher Segens- [guss! —
98. Und er sprach: „Was mich beglaubigt, geb' ich dir als [Zeugnissheiltrank [1]).
Doch mit festem Siegel leg' ich deine Lippe in Verschluss!"
99. Und damit ich richtig esse, richtig trinke, rief der Edle
Seelen an und Himmelssphären als der Eideszeugen zwei;
100. Legte dann mir auf das Siegel — und ich war es wohl zu- [frieden,
Gab mir würz'ge Brühe täglich stufenweis als Arzenei.
101. Als die Krankheit nun geschwunden, schloss er wieder auf [den Mund mir,
Und die Farbe meiner Wange, Crocus erst, ward Saffran [ganz;
102. Dann vom Staub zur Sphäre hab mich hoch empor der Welt- [gebieter,
Und ein ganzes Schloss zu eigen gab er mir voll Sternen- [glanz.
103. Früher glich ich dem Gesteine — als Rubin erglänz' ich [heute,
Bin zu Ambra ganz geworden — früher war ich nichts als [Staub.
104. In die Hand dann des Propheten gab zum Treuschwur er [die meine,
In der reifen Früchte Schatten, unter hohem Baumeslaub.
105. Ueber jene Stadt drum ruf' ich „Heil!" die ihn erkor zum [Pförtner,
Ueber jenes Schiff, dem Anker er geworden, ruf ich [„Heil!"

---

1) Nach *C.* lautet das zweite Hemistich:
„Und er sprach: „Beweis und Zeugniss meiner Sendung sei dein Heiltrank!"

106. Neid nur ist's, dass seinen Namen hier ich im Gedicht nicht [nenne,
Sagen will ich nur, ein Arzt ist's, dem als Knecht selbst [Plato feil.
107. Gottbegeistert [1]), ist der Heilkunst Meister er — ja, er nur [ist es,
Drin der Weisheitslehren Abbild sich verkörpert darge- [stellt.
108. Sicher hörtest von dem Meer du, das der Feuersgluth ent- [quollen,
Auch vom Fuchse wohl vernahmst du, dem sich Löwen- [kraft gesellt.
109. Kunde ward dir von der Sonne, wie aus Stein sie formt [Rubine,
Die da siegreich widerstehen selbst der Elemente Hand.
110. Solch ein Glanzrubin bin ich hier, und als Sonne dient mir [Jener,
Den als Weisheitshort die Menschheit und als Spiegel stets [erkannt [2]).
111. O du Trefflichkeitsbegabter, Redeform — und Wortabwäger,
Wahrheitsmaasstab du der Weisheit, Richtschnur du der [Phantasie!
112. Deine Wohnstatt sieht der Bildung Heer gereiht — ein [festes Lager
Ist's, das des Verstandes Streitmacht deine Hochsinns- [schwelle lieh!
113. „Aber huldigend erschalle nun von mir ein winz'ger Heils- gruss,
Wie die duft'ge Rose wachsend, Düfte streuend ringsumher;

---

1) تأييد ist bei den Isma'iliten der technische Ausdruck für „göttliche Inspiration".

2) Nach der Lesart von *C.*:
„Dessen Lichtglanz dieses Weltall seiner Finsterniss entwand".

114. Wachsend wie die Erdenstoffe, doch beständig [1]) wie die [Sphären,
Funkelnd wie der Strahl der Sonne, wie der Stern so licht [und hehr;
115. Ganz Natur und doch entflammend wie der Liebesrausch mit [Schönen,
Deutungsvoll wie Spruch der Weisen, drinn sich tiefer Sinn [erschliesst;
116. Reich an Nutzen, wonnespendend, wie am Neujahrstag [die Wolke,
Die vom Bergeshaupt als Regen sich auf gelbes Laub ergiesst;
117. Heilsgesegnet und vollkommen, wie der Hauch aus Jesu [Munde,
Reichgeschmückt und hocherhaben, wie's die blauen Sphä- [ren sind;
118. Wie von Majoran und Tulpe sanft herniederrinnt der Tropfen,
Wie um Amaranth und Lilie leise säuselnd streicht der [Wind;
119. *Ihm* erschall' er, der ein blühend Haus und Wissensschätze [hütet,
Ihm, dess hehrer Ruhm den Zeitlauf selbst mit Blüthen [erst geschmückt,
120. *Ihm*, dem Glücksgestirn, dem Herzblatt göttlich hohen [Siegs, dem Stolze
Staubgebor'ner, *ihm*, der Krone, auf des Weltalls Haupt [gedrückt [2]),
121. *Ihm*, der ganz aus gleichem Stoffe wie sein Vater, wie sein [Ahnherr,
Ihm, der ein Prophet im Rathe und ein Ḥaidar in der [Schlacht!

1) Vergl. dazu *R.* v. 210. Dieselbe Anschauung herrscht bei den „Lauteren Brüdern", siehe Dieterici, die Naturanschauung u. Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrh., Posen 1864, Capitel II.

2) Vergl. zu diesem Preise des Khalifen Mustanṣir (dass der gemeint ist, zeigt v. 121) die von mir in *G. N.* veröffentlichten Lobgedichte. Des Vaters sowohl wie des Grossvaters ist dort pp. 133 u. 134 gedacht

122. O du Sinnbild alles Wissens, Weisheitsherz und Hochsinnskörper [1]),
Säule du des Edelsinnes, voll von stolzer Ruhmespracht;
123. Ja, vor *dir* bin ich gestanden hier in diesem Wollenkleide,
Blass an Farbe, wie ein Leichnam, der nur Haut und Knochen zeigt;
124. Und auf deine Hand, den schwarzen Stein und des Propheten Staub nur
Hat, ich schwör'es, meine Lippe sich zum Kuss herabgeneigt.
125. Wo ich immer auch mag weilen, früh und spät, so lang' ich athme,
Will ich deinem Lobpreis weihen Feder, Tinte und Papier [2]),
126. Füllt dein Ross im Heereszuge doch den Staub mit Ambra, leiht doch
Selbst dem Himmelsschloss dein Antlitz, bist zu Ross du, Vollmondszier."
127. Solchen Heilsgruss aus dem Stegreif auf des Weltgebieters [3]) Namen
Trug in deinem Freundeskreise einst Abû Yaʿḳûb dir vor;
128. Und dann pries er *Ihn*, der Urgrund aller Einsicht, aller Würde,
Den, erlöst durch ihn, zum Arzt ich und zum Meister mir erkor! —

---

1) Nach *A.*: „*Ihm*, dem Sinnbild alles Wissens, Hochsinnsherzen, Weisheitskörper, *Ihm*, des Edelsinnes Säule u. s. w.

2) Hieran schliesst sich in *C.* unmittelbar als Schlussvers:
„Und so lang vom Windesrauschen noch ein Laut vernehmbar, leihe
Wie dem Haine die Cypresse, du der Hofburg Schmuck und Zier!"

3) Das hier gebrauchte خداوند ist ebenso auf Mustanṣir angewandt in *G. N.* p. 140 l. 6 v. u., ausserdem خداوند عصر u. خداوند بشر ib. p. 129 l. 7 u. p. 138 l. 10. —

On some hitherto unknown Turkish versions of Kalîlah and Dimnah

BY

HERMANN ETHÉ.

ON SOME HITHERTO UNKNOWN TURKISH VERSIONS OF KALÎLAH AND DIMNAH.

GENTLEMEN,

The very title of this short paper must have forewarned you, that there is no startling revelation to be looked for in my communication about the famous book of fables. Nothing of first rate importance like the old Syriac translation, which has proved to be a direct descendant of the venerable Pahlawî version, or even like that later Syriac text which Prof. Wright is publishing now, could be expected in such a secondary literature as that of the Turks. If we except the few ancient popular romances of the Sayyid Baṭṭâl type (comp. Fleischer in „Sitzungsberichte der königl. sächsischen Akademie," 1848, Band 2, pp. 35—41 and 150—169 and my German translation „Die Fahrten des Sayyid Batthâl", Leipzig 1871, 2 volumes), and various collections of merry tricks and laughable stories, ascribed to that typical buffoon Khwâjah Naṣr-uddin, there remain only the valuable annals of Turkish history and the commentaries on Persian

poetry which can claim a certain originality; all the rest and particularly the almost innumerable works of fiction, both in prose and verse, are mere imitations or paraphrases of Arabic and Persian books. However, when I began some years ago to prepare the Catalogue of the Turkish Mss. in the Bodleian Library, Oxford, and met with two unknown Turkish versions of Kalîlah and Dimnah, — unknown at least in so far as they had never been properly investigated, although Uri mentions them in his Catalogue — I felt at the first superficial glance a kind of feverish excitement and conceived a vague hope, that some precious relic of the past might be discovered after all in those pages, if not a direct translation from Pahlawî — I dismissed that idea at once as being altogether improbable — at least a paraphrase of one of the older *Arabic* versions. Even in this comparatively modest expectation I was disappointed, by a closer examination of the two Mss.; nevertheless, my labour was not quite in vain, as I found in them a new and interesting link in the great chain of migration through which the book of Kalîlah and Dimnah has passed, since it first was brought from India into the Sâsânian realm. I have also been enabled by the investigation of the Bodleian copies to classify all the other Turkish versions which are noticed in the Catalogues of various European libraries. When De Sacy in 1816 wrote his famous introduction to the Arabic edition of the fables of Bidpai, only *one* Turkish translation was known, the Humâyûnnâma, composed by ʿAlî Wâsiʿ, with his real name: ʿAlî bin Ṣâliḥ, who died A. H. 950 (compare Diez, Ueber Inhalt und Vortrag des königlichen Buches, Berlin 1811), and abridged, according to Ḥ. Khalfa V, p. 239, first by Mullâ Yaḥyâ Efendî almuftî in his ملخص همايون (only a third of the original) and a second time by Mullâ ʿUthmânzâda who died A. H. 1139 as Ḳâḍî in Cairo. The Humâyûnnâma is a mere adaptation of the wellknown Per-

sian model of elegant and refined prose-writing, the Anwâr-i-Suhailî by Ḥusain bin ʿAlî al-Wâʿiẓ al-Kâshifî (who died A. H. 910), the same work which, according to Ḥ. Khalfa V, p. 239, found a Chaghatâi translator in Iftikhâr-uddîn Muḥammad albakrî alḳazwînî (compare Hammer, Wiener Jahrbücher 90, Anzeigeblatt p. 66). In addition to these very modern versions of the 10th, 11th and 12th centuries of the Hijrah, there have come to light since De Sacy's and Hammer's time three other Turkish paraphrases, one in *Dresden* (Fleischer's Catalogue p. 19 nr. 136), the other in *Munich* (J. Aumer, p. 54) and a third, a poetical translation, in *Gotha* (W. Pertsch, p. 168 nr. 189), all three written in the Old or Eastern Turkish idiom. The last-mentioned *metrical* version which Dr. Pertsch was kind enough, to place at my disposal, is dedicated to Sulṭan Murâd, Sulṭân Urkhân's son who reigned from A. H. 761 to 792, see f. 4a ll. 3, second hemistich, and 2 ab infra:

غازی اورخان اُغْلِدُر کی دِڭْله اول
کندنوڭ آدی درر هم شه مراد
تَڭْرِدن بُلْمشدر اول شه مراد،

and this dedication proves for the first time in quite an unmistakable manner, that almost 200 years before the Humâyûnnâma Turkish Literature possessed already a version of Kalîlah and Dimnah, derived from a considerably older source than the Anwâr-i-Suhailî. But it proves more than that – it clearly indicates, that there must have been a *prose-version* in Turkish prior even to this metrical paraphrase, as the anonymous author (Pertsch concludes from several verses of the poem that his takhalluṣ may have been Jauharî) distinctly states on f. 5b last two lines:

پس سِغِنْدُم تڭرنوڭ برلیکنا — بو کلیلاییله دمنه سوزنه
سُوْزْلرینی نَثْرِکنْ نظم اَیْلَدُم — سُزْلرومی قَامُسِن هضم اَیْلَدُم،

Now, this older and perhaps oldest Turkish prose-translation I have been able to identify with one of the two Turkish copies in the Bodleian Library, of which I spoke in the beginning, viz. with *Marsh.* 180, a Ms. of 214 leaves, written in splendid Naskhî and filled throughout with pencil-notes in Latin, both in the text and on the margin, by the famous Golius. From the epilogue, on f. 214b, we learn that a certain Masʿûd translated it for the Pâshâ-i-Kâmrân Umûr bin Muḥammad bin Aidîn who is undoubtedly identical with the wellknown Umûrbeg who died A. H. 750 in the reign of Sulṭân Urkhân (A. H. 726—761), the father and predecessor of the same Murâd, to whom the metrical version is dedicated. The question now arises, from what source has sprung Masʿûd's prose-version on which the metrical paraphrase is based. That the original was written in *Persian*, and *not in Arabic*, is proved by the following remark on f. 8b:

بو كتاب پارس اهلِ هند دلندن
پَهْلَوِىَ ترجمه اَيْلَدِلَر اندن پارسجيا
ترجمه ايلدلر آندن تركيا ترجمه اُلُنْدِكم اُقْيَنْلَرَ
روشن اُلُب فائده دُتَالر اِنْشاء اللّه تعالى ،

„This book the Persians translated from Sanskrit into Pahlawî, from Pahlawî into modern Persian, and the Persian again has been turned into Turkish, that it might be clear to those who read it and they might derive some benefit from it." There is consequently no mention whatever of an intermediate Arabic paraphrase. Unfortunately the whole preface is missing in *Marsh.* 180, and it would have been a rather difficult task to ascertain the Persian original from this defective Ms. in which besides a certain confusion prevails as to the numbering and heading of the various chapters. But here the other Bodleian copy comes to the rescue, viz. *Marsh.* 61 (ff. 122 in Naskhî and dated Dhulḳaʿdah

A. H. 955). A comparison between these two different versions, the one in old Eastern Turkish, the other in a more modern Osmanlî, shows beyond doubt, that both have sprung from the same Persian original, namely from the version of Naṣr-ullâh bin Muḥammad al-Ḥamîd who re-translated Ibn al-Muḳaffaᶜs Arabic work about A. H. 538 or 539, compare Rieu, Cat. of the Persian Mss. in the British Museum II, p. 745 sq. That is the *oldest Persian* translation we possess, and fortunately both in the Bodleian Library and the British Museum copies of this rather rare version are preserved, so that I have been able, with the valuable assistance of De Sacy's elaborate description of Naṣr-ullâh's work in the Notices et Extraits vol. X, p. 112 sq., to collate word for word the two Turkish texts with their common original. Naṣr-ullâh gives in his preface a short outline of all the previous translations of Kalîlah and Dimnah: the old Pahlawî version, made under Nûshirwân, was turned into Arabic by Ibn al-Muḳaffaᶜ under the second ᶜAbbâside Khalif Abû Jaᶜfar Manṣûr; the Sâmânide prince Naṣr bin Aḥmad ordered his wazîr Abulfaḍl Balᶜamî, the father of the Persian translator of Ṭabarî, Abû ᶜAlî Muḥammad Balᶜamî, to re-translate Ibn al-Muḳaffaᶜs version into modern Persian or, as the Shâhnâma calls it, into Pârsî and Derî! but Abulfaḍl was prevented either by death or by some other accident, to perform the task, and now Rûdagî, the great Sâmânide poet, was charged to put it into verse. After Rûdagî whose metrical paraphrase seems irrevocably lost, several other Persian translators appeared, but their aim having been, as Naṣr-ullâh says, to tell stories and adventures rather than to give us wise maxims and useful advices, they abridged and mutilated the speeches. Therefore he, Naṣr-ullâh, resolved to do greater justice to the original and at the same time to develop its deep meaning, to strengthen it by passages from the Kurân and Traditions and to embellish it

with pithy sayings, with proverbs and verses. All these Persian adornments with the exception of the purely Arabic verses have been faithfully reproduced both in *Marsh.* 61, which contains on f. 4[a] sq. Naṣr-ullâh's preface and on f. 6[a] sq. that of Ibn al-Muḳaffa[c], and in *Marsh.* 180, which differs only in so far as it adds occasionally Turkish mathnawî-baits. The number and order of the chapters is in both Turkish versions the same as in Naṣr-ullâh's Persian translation, viz. 16, and in both the same remark appears which has first been noticed in Naṣr-ullâhs version, that the old Indian original contained only 10 chapters and that 6 were added by Buzurjmihr, namely the *first two* and *the last four*, that is 1) The introduction of Buzurjmihr 2) The life of Barzûyah 13) The hermit and the guest 14) Bilâr (or as *Marsh.* 180 has: Hîlâr) and the Brahmans. 15) The goldsmith and the traveller, and 16) The king's son and his companions. There are besides the following remarkable coincidences: 1) Neither in Naṣr-ullâh nor in the two Turkish versions any special name is given to the king or the Brahman; both are simply styled راى and برهمن respectively. 2) the index of *Marsh.* 61 differs just as much and, with a few exceptions, in the same way from the real arrangement in the text, as some Mss. of Naṣr-ullâh do, especially the Berlin copy, mentioned by De Sacy. 3) the headings of *Marsh.* 61 are in Arabic, as in the Bodleian copy of Naṣr-ullâh, Fraser 100, and in de Sacy's Berlin copy, those in *Marsh.* 180 are in Persian, as in De Sacy's copy of Naṣr-ullâh nr. 375. The metrical Turkish paraphrase, contained in the *Gotha* Library, has according to Pertsch's Catalogue only 7 bâbs, but a closer examination has shown, that there are really 9, two of which are not marked by special headings, and these correspond exactly to the first 9 chapters of Naṣr-ullâh's text and the two Turkish copies in the Bodleian Library. It comprises therefore only a little more than *one half* of the prose-version, and as

the *Gotha* copy has a regular colophon at the end, stating, that Sulaimân, the son of the keeper of the tomb of Sulṭân Bâyazîd I completed it in the beginning of Rajab A. H. 884, we may conclude, that the poet either died, before he could complete his work, or got tired of it and contented himself with one half only. As for the *Dresden* and *Munich* copies, which I have not yet been able to examine, there is even in the short description, given by Fleischer and Aumer, evidence enough, to prove, that these too are based on Naṣr-ullâh's Persian text. There appears moreover in the *Munich* copy the very preface of Naṣr-ullâh just as in the Bodleian Mss., and Aumer's suggestion, that it might be identical with Muḥammed albakrî's Chaghatâi translation, consequently falls to the ground, since the latter was made from the Anwâr-i-Suhailî.

The results of my investigation are therefore as follows: Naṣr-ullâh's Persian translation (A. H. 538 or 539) which, by the way, was put itself into rhyme and metre by Aḥmad bin Maḥmûd aṭ-Ṭûsî, known as Ḳâniʿî about A. H. 658 (compare Rieu II, pp. 582—584), has given birth to *five distinct* Turkish versions: 1) The version of Masʿûd, made before A. H. 750, Bodleian Library, *Marsh.* 180. 2) The unfinished poetical paraphrase, based on Masʿûd's text and made between A. H. 761 and 792, *Gotha* Library Cod. Turcicus 189. 3) A later Osmanlî version, made before A. H. 955, Bodleian Library *Marsh.* 61. 4 and 5) The two Eastern or Chaghatâi translations in *Dresden* and *Munich.* Whereas the much more famous Anwâr-i-Suhailî has brought forth only *two* Turkish paraphrases, the Humâyûnnâma (with its two abridgments) and Albakrîs Chaghatâi version. This fact is so much the more interesting as it proves the fallacy of Ḥusain al-Waʿiẓ alkâshifî's remarks in the preface to the Anwâr-i-Suhailî. Ḥusain says, that Naṣr-ullâh's book had too many Arabic verses and obsolete phrases and was altogether

too antiquated for a modern reader, he had therefore been requested by the Amîr Suhailî to put it into a more befitting and attractive style, and Eastwick in his translation of the Anwâr-i-Suhailî („The lights of Canopus", translated into prose and verse, Hertford 1854) re-echoes these words of his author in the following phrase of the Introduction: „The reputation of Naṣr-ullâh's version has been entirely lost sight of in the blaze of the more elegant version, executed by Ḥusain Wâʿiẓ". That Naṣr-ullâh's translation has nevertheless maintained its high reputation in the East in spite of this blaze of the Anwâr-i-Suhailî, is evident not only from the various and by no means very old copies which have been handed down to us, but also from the interesting fact, that Abulfaḍl bin Mubârak, the author of the latest Persian version, the ʿIyâr-i-Dânish, had to re-write at the request of the emperor Abkar A. H. 996 in a plain language the flowery and very often bombastic style of Ḥusain Wâʿiẓ, to restore the two introductory chapters which had been omitted in the Anwâr-i-Suhailî and to go back for this purpose continually to Naṣr-ullâh's text which, undoubtedly, deserved this honour as being among all the Persian versions comparatively the most faithful representative of Ibn-al-Muḳaffaʿ's original Arabic translation.

Comparative Tables of the order of chapters and chapter-headings in Naṣr-ullâh's Persian text and the five Turkish versions.

A.	B.	C.	D.	E.	F.
Nasr-ullâh's Persian version according to Fraser 100 (agreeing with De Sacy's Ms. 375 and the British Museum copy Or. 241, see Rieu, Cat. II p. 745 sq.) made about A. H. 538 or 539. In Fraser the headings from ch. III on are in Arabic, in De Sacy's n^0 375 in Persian.	Mas'ûd's Old Turkish prose-version according to Marsh. 180, made before A. H. 750. Persian headings as in De Sacy's n^0 375.	The incomplete poetical paraphrase of Mas'ûd's prose-version, according to the Gotha Ms. n^0 189 (see W. Pertsch, Cat. p. 168), made between A.H. 761 and 792. No headings.	The later Turkish prose-version according to Marsh. 61; and the Old Turkish versions in Munich (Aumer, Cat. p.54) and Dresden (see Fleischer, Cat. p. 19 n^0 136) *Arrangement in the Text.* Arabic Headings.	The same Turkish prose-version of Marsh. 61 and the Old Turkish version in Munich. *Arrangement in the Index.*	Nasr-ullâh's Persian version according to De Sacy's so-called Berlin copy (where the six exclusively Persian chapters are placed after the 10 of the Indian original). Arabic Headings as in A and D.

Ch. I. Introduction of Buzurjmihr ابتدای کلیله ودمنه on f. 23b.	= I on f. 6a درشرح کتاب.	= I. Beginning not marked, but its contents together with the preface are found on ff. 1—29.	= I on f. 7b (not marked as باب in Marsh. 61 and the Munich copy).	Wanting in Marsh. 61 altogether; *not* marked in the Munich copy. Both exhibit only 15 chapters.	= XI.
Ch. II. Life of Barzûyah برزویهء طبیب on f. 26b.	= II on f. 8a (without any chapter-heading, simply styled حکایت, consequently all the numbers of the following chapters and their headings are misplaced; the index however is correct).	= II on f. 30a (the *first* bâb marked).	= II on f. 8b (*not* marked in the Munich copy).	= XI.	= XII.
Ch. III. Lion and Bull الاسد والثور on f. 35b.	= III on f. 15a در کلیله ودمنه (in the text: باب دوم در برزویهء طبیب).	= III on f. 35a (the *second* bâb marked).	= III on f. 26b (ch. I in the Munich copy which has only 14 bâbs marked).	= I.	= I.

A.	B.	C.	D.	E.	F.
Ch. IV. Inquiry into the conduct of Dimnah الفحص عن امر دمنه on f. 73a.	= IV on f. 60b اشتی کردن شیر با دمنه وهلاك کردن وی (in the text: بباب سوم درکلیله ودمنه).	= IV on f. 66b (*not* marked).	= IV on f. 36a (التفحّص الخ; ch. II in the Munich copy).	= II.	= II.
Ch. V. The dove with the collar الحمامه المطوّقه on f. 90b (in the text: الغراب والغار والحمامة والسلحفاة و الظبی Raven, mouse, dove, tortoise and hind).	= V on f. 79a در زاغ وموش وکبوتر وسنگپشت وآهوان (in the text: باب چهارم الخ).	= V on f. 88b (the *third* bâb marked).	= V on f. 46b (ch. III in the Munich copy).	= III.	= III.
Ch. VI. Owl and Raven البوم والغراب on f. 102b.	= VI on f. 100b در زاغان وبومان (in the text: باب پنجم الخ).	= VI on f. 108b (the *fourth* bâb marked).	= VI on f. 56b (ch. IV in the Munich copy).	= IV.	= IV.
Ch. VII. Ape and Tortoise القرد والسلحفاة on f. 124b.	= VII on f. 121a درسنگپشت وبوزینه (in the text: باب ششم الخ).	= VII on f. 136a (the *fifth* bâb marked).	= VII on f. 71a (ch. V in the Munich copy).	= VIII.	= VIII.

Ch. VIII. Hermit and Weasel الناسك وابن عرس on f. 131b.	= VIII on f. 131a در زاهد وراسو (in the text the bâb is not numbered, the heading is that of ch. VII).	= VIII on f. 153b (the *sixth* bâb marked).	= VIII on f. 78b (ch. VI in the Munich copy).	= XII.	= X.
Ch. IX. Cat and Rat السنّور والجرذ on f. 135a.	= IX on f. 134b در کربه ومـوش (in the text باب هشتم الخ).	= IX on f. 158b (*not* marked; this is the last chapter here).	= IX on f. 80b (ch. VII in the Munich copy).	= VI.	= VI.
Ch. X. The king's son and the bird Ḳobarrah ابن الملك والطائر قبرّه on f. 143a.	= X on f. 142a درملك و فنزه (in the text: باب نهم الخ).		= X on f. 84b (الملك و الطائر فنزه; ch. VIII in the Munich copy).	= V.	= V.
Ch. XI. Lion and Jackal الاسد وابن آوى on f. 152a.	= XI on f. 150a درشير وشغال (in the text: باب دهم الخ).		= XI on f. 89a (ch. IX in the Munich copy).	= VII.	= VII.
Ch. XII. Lion and Lioness الاسد واللبوة on f. 168a last line (in the text: اللبوت وابن آوى والنابل; in De Sacy's	= XII on f. 164b درشير ومرد تيرانداز (in the text: باب يازدهم الخ).		= XII on f. 98a (ch. X in the Munich copy).	= IX.	= IX.

A.	B.	C.	D.	E.	F.
n⁰ 375: شیر و مرد تیر انداز Lion and Archer; in De Sacy's Berlin copy: اللبوة والاشبال Lioness and Whelps).					
Ch. XIII. Hermit and Guest الناسك والضيف on f. 171b.	= XIII on f. 166b در زاهد ومهمان (in the text: باب دوازدهم الخ).		= XIII on f. 99b (ch. XI in the Munich copy).	= X.	= XIII.
Ch. XIV. King and Brahmans الملك والبراهمة on f. 176a (in De Sacy's n⁰ 375: ملك بالار و برهمان; in the Berlin copy: (or بلار) ملک بلاد).	= XIV on f. 169b در هیلار و براهمه (sic!) in the text: باب سیزدهم الخ).		= XIV on f. 101b (ch. XII in the Munich copy).	= XIII.	= XIV.
Ch. XV. Panther, serpent, traveller, goldsmith and ape النمر والحية السيّاح والرجل الصايغ والقرد on f. 201b (in the text: در ذکر الرجل الصایغ والاسد والقرد والببر	= XV on f. 190a در زرگر وبوزینه و سیّاح ومار وپلنگ (in the text: باب چهاردهم الخ; on f. 194a the heading which correctly belongs to this chapter, runs		= XV on f. 113a (ch. XIII in the Munich copy).	= XIV.	= XV.

والسبّاح والحية; in De Sacy's nº 375: زرگر وسيّاح وبوزنه; in De Sacy's ومار وپلنگ; in De Sacy's Berlin and the British Museum copies simply: السبّاح والصايغ Traveller and Goldsmith).	thus: در زرگر وبوزينه و شير وشغال).			
Ch. XVI. The king's son and his companions ابن الملك واصحابه on f. 209ª (in the text: الملك واصحابه).	= XVI on f. 194ᵇ در پادشاهزاده ويارانش (in the text: باب پانزدهم الخ).	= XVI on f. 116ᵇ (ch. XIV in the Munich copy).	= XV.	= XVI.

NB. The folios in A refer to Fraser 100, those in D to Marsh. 61. In Kânì'ìs metrical Persian paraphrase based on Nasr-ullâh and made A. H. 658 (see Rieu II, p. 582 sq.) there are 17 rubrics or headings, of which the *first* (آغاز كتاب كليله وداستان برزويه طبيب on f. 13ª) corresponds to Ch. I and II, *the second. third*, *fourth and fifth* to Ch. III and IV, the *sixth* to Ch. V and so on. In the *Arabic* version, edited by De Sacy in »Les fables de Bidpai", Paris 1816, there are 18 chapters, 1—4 correspond. to Ch. I and II, 5—13 to Ch. III—XI, 15 to Ch. XII, 16 to Ch. XIII, 14 to Ch. XIV, 17 and 18 to Ch. XV and XVI. *Mas'ûd's* Turkish prose-version has been re-translated into Persian by Hakwirdî, the Persian friend of Olearius, in the year 1642 during his stay in Leyden. His autograph is preserved in the Bodleian Library, Marsh. 455.

UEBER

Ibn Abi Oçeibi'a und seine Geschichte der Aerzte.

VON

AUGUST MÜLLER.

Ueber Ibn Abi Oçeibi'a und seine Geschichte der Aerzte.

Hochgeehrte Herren!

Als im Jahre d. H. 562 Saladdin, noch als einfacher Emir und Unterfeldherr seines Oheims Šîrkûh, gewiss schon von dem Streben nach der höchsten Macht beseelt, aber kaum ahnend, wie schnell seine Tüchtigkeit und ein unerhörtes Glück seinem Ehrgeize Befriedigung schaffen werde, auf dem Wege zur Eroberung Aegyptens Syrien durchzog, befand sich in seinem Gefolge ein Mann aus Damaskus, namens *Khalîfa ibn Jûnus*, mit dem Beinamen *Ibn Abî Oçeibi'a*, der seine Abkunft von Sa'd ibn 'Obâda und Khazrağ herleitete. Wir wissen nicht, welchen Posten er in der Umgebung des Emirs bekleidete; möglich (aber keineswegs sicher), dass er zu den Aerzten gehörte, welche schaarenweise bei der Hand zu haben von Alters die Gewohnheit orientalischer Grossen gewesen ist. Er soll wissenschaftlichen Studien zugeneigt und insbesondere ein Freund der Heilkunde gewesen sein, welche ihm nach dem Ausdrucke seines Enkels für diese Welt profitabel, für jene verdienstlich erschien und in deren Ausübung er daher den besten Lebensberuf für seine zwei Söhne fand. Der ältere der beiden, *Sedîd eddîn Qâsim*, ist im J. 575 zu Kairo, der jüngere, *Rašîd eddîn 'Alî*, 579 zu Haleb geboren: in diesen unruhigen Zeiten war ein fortwährender Ortswechsel mit jeder Stellung am Hofe, oder besser ge-

sagt im Lager eines Sultans naturgemäss verbunden. Später nach Kairo zurückgekehrt, widmete Khalîfa den heranwachsenden älteren Sohn der Augenheilkunde, den jüngeren der inneren Medicin. Letzterer scheint der Befähigtere von beiden gewesen und unter der Leitung des seinem Vater befreundeten ʿAbdellaṭîf ein wirklich hervorragender Arzt geworden zu sein, ist aber bereits 616 im 38. Lebensjahre, nachdem ihm mancherlei für ein solches Alter beträchtliche Erfolge zu Teil geworden, zu Damaskus gestorben, wo die Familie seit 597 wieder ansässig war, und wohin die einzelnen Mitglieder derselben nun immer zurückkehrten. Sedîd eddîn Qâsim, welcher ebenfalls den Unterricht ʿAbdellaṭîf's, so wie den des Mose Maimonides und des Augenarztes Abu'l Ḥaǧǧâǧ Jûsuf genossen und durch fleissige Praxis am grossen Hospital in Kairo sich zu einem tüchtigen Kaḥḥâl herausgebildet hatte, brachte in die Heimat seines Vaters bereits wieder einen Sohn *Aḥmed* mit. Sein Geburtsdatum kennen wir nicht genau, dürfen es aber in die erste Zeit nach 590 verlegen, da er das Licht der Welt kaum vor dem 16. Lebensjahre seines Vaters erblickt haben wird, andererseits aber der Persönlichkeit des ʿAbdellaṭîf, den er nicht allzulange nach 604 zuletzt in Damaskus gesehen haben kann, noch im reiferen Alter sich genau erinnerte. Von dem Grossvater Khalîfa erfahren wir seit der Uebersiedelung nach Damaskus nichts weiter; der Vater Qâsim aber erscheint seit Ende 609 im Dienste des Melik ʿÂdil, welcher durch die gelungene Heilung eines schwer an den Augen leidenden Palastbeamten auf ihn aufmerksam geworden war. Er wurde, obwohl er lieber in Damaskus geblieben wäre, dem Hoflager des Sultans zugeteilt und im J. 612 zum Nâẓir der Augenärzte und Examinator der für dies Fach die staatliche Approbation nachsuchenden Candidaten ernannt. In dieser Stellung folgte er dem ʿÂdil und nach dessen 615 erfolgtem Tode dem Muʿaẓẓam auf ihren Kriegszügen; schon vor 624 ist er dann aber unter Entbindung vom Reisedienste in Da-

maskus als Hofaugenarzt für die jeweilig in der Residenz verweilenden Angehörigen der einander folgenden Sultane und als Ober-Kaḥḥâl an dem von Nûreddin Zengî gegründeten Hospital angestellt gewesen und wohl auch bis zu seinem Ende am 2. Rebîᶜ II 649 geblieben. Er scheint, wenn als praktischer Augenarzt erfolgreich, wissenschaftlich nicht bedeutend gewesen zu sein, war aber ein gebildeter Mann, der sich z. B. auch mit Poesie beschäftigte und Diwane zeitgenössischer Dichter überlieferte. Seinem Sohne, *Muwaffaq eddîn Abu'l ᶜAbbâs Aḥmed ibn el Qâsim ibn Khalîfa ibn Jûnus*, der unter dem Beinamen seines Grossvaters als *Ibn Abî Oçeibiᶜa* bekannt geworden ist, liess er eine ebenso sorgfältige Erziehung angedeihen, wie er selbst genossen hatte. Den grössten Teil seiner Jugend verlebte Aḥmed in Damaskus, doch finden wir ihn, dessen Talent für wissenschaftliche Studien dem seiner Familie befreundet gebliebenen ᶜAbdellaṭîf schon um 604 aufgefallen war, von 612 ab in Gesellschaft seines Vaters bald in Aegypten, bald wieder in Syrien, wie es die Züge der Sultane mit sich brachten, jedenfalls dem Vater in Ausübung seines Berufes zur Seite stehend, gleichzeitig aber auch der übrigen Zweige der Arzneikunde beflissen. Seine Ausbildung zu selbständiger wissenschaftlicher Autorität vollendete sich indes erst in den Jahren 624—630, in denen er den Umgang und Unterricht der angesehensten Scheikhe von Damaskus genoss. Er hat diesen fast allen seinen Dank, wie den ihm befreundeten Studiengefährten seine Zuneigung bewiesen, indem er ihre ausführlichen Biographien seiner Geschichte der Aerzte anfügte, nicht ohne ihre Verdienste in gewählten Ausdrücken stark zu übertreiben. Die meiste Wirkung von den Raḍî eddîn Raḥbî, Seif eddîn Âmidî, Sems eddîn Khowaiyî, Rafîᶜ eddîn Ǧîlî und wie sie alle heissen scheint aber auf ihn Mohaddab eddîn ᶜAbd errahîm ibn ᶜAlî († 628) ausgeübt zu haben, unter welchem er am Nûrî-Spitale praktizierte, von dem er zu rühmen weiss, dass alle hervor-

ragenden Aerzte Syriens durch seine Schule gegangen seien, und dessen er fast nie ohne den Ehrennamen شيخنا Erwähnung thut.

Die Studien des Ibn Abî Oçeibi'a blieben indes nicht auf die Heilkunde beschränkt: von der Geschichte wenigstens der Philosophie und Astrologie nahm er Kenntnis, in der Traditionswissenschaft brachte er es immerhin so weit, dass er einen schwachen Versuch eigner Ueberlieferung wagen konnte, dem Adab und der Poesie aber hat er sich leider so ausdauernd gewidmet, dass die seinem Buche einverleibten Qaṣîden und kleineren Poeme fremder und eigener Fabrik mit Recht sogar den sonst überaus langmütigen Schreiber, welcher die vortreffliche Vorlage der Handschrift Brit. Mus. Add. 7340 angefertigt, zur Verzweiflung gebracht haben. In jedem Falle sicherte ihm sein Fleiss und seine Tüchtigkeit als Arzt die Beachtung seiner Lehrer und Vorgesetzten, und so wurde ihm 631 eine Stelle am grossen Hospital in Kairo zu einstweiliger Verwaltung übertragen, in welcher er u. A. mit Mose's Maimonides Sohne Abraham zusammen gewirkt hat. Schon im Laufe des Jahres 632 kehrte er nach Damaskus zurück, wo ihm einer der mit festem Einkommen verbundenen Oberarztposten am Nûrî verliehen wurde: doch auch dieses nicht unansehnliche Amt gab er bereits im Rabî' I 634 auf, um einem Rufe an den Hof eines der syrischen Kleinfürsten, des Emirs 'Izz eddîn Eibek el-Mu'aẓẓamî zu Çarkhad, Folge zu leisten. Er fühlte sich freilich, scheint es, an das grossstädtische Treiben und den Verkehr mit bedeutenden Fachgenossen gewöhnt, in der kleinen Residenz nicht sehr wohl; doch muss er, wenn wenigstens der Angabe des Çafadî zu trauen ist, bis an sein 668 eingetretenes Ende dort ausgeharrt haben, so sehr er auch, seiner poetischen Epistel an einen Freund in Damaskus zufolge, sich nach dem „Garten der Welt" zurücksehnte. Jedenfalls entschädigte er sich für die Langeweile der Provinzialstadt durch

häufige Reisen nach Damaskus, wo wir ihm wiederholt zwischen 638 und 647 und nochmals kurz vor seinem Tode 667 begegnen.

Ueber seinen Verkehr mit hervorragenden Zeitgenossen und über mancherlei wissenschaftliche und persönliche Beziehungen weiss Ibn Abî Oçeibi'a viel zu berichten. Dass die in den betreffenden höflichen Briefen und poetischen Widmungen, die er nur allzu gewissenhaft in sein Buch aufgenommen hat, ihm gespendeten Lobsprüche überall auf ehrlicher Ueberzeugung beruhen, wird moderner Zweifelsucht von vorn herein unwahrscheinlich vorkommen, wengleich die fortgesetzte Teilnahme 'Abdellaṭîf's an der Entwickelung des so viel jüngeren Gelehrten, sowie der lebhafte Verkehr mit Ibn el-Beiṭâr bei dessen Aufenthalt in Damaskus (633) dafür sprechen, dass auch berühmte Leute ihm ihre Achtung nicht versagten. Er durfte sie, nach orientalischen Begriffen, auch ohne alle Frage beanspruchen, seit bekannt wurde, dass er an einer Sammlung aller oder doch möglichst vieler Nachrichten über Leben und Schriften der bedeutenden Aerzte aller Nationen arbeite. Das war eine Aufgabe, an die sich bisher niemand gewagt hatte; und wer sich vergegenwärtigt, wie hoch schon früher, wie viel höher in diesen Zeiten des Verfalles ein Gedanke geschätzt wurde, von dem man gestehen musste ما سُبق اليه — das ist vor diesem Manne noch niemandem eingefallen — der wird sich über die Berühmtheit nicht wundern, welche selbst eine vielfach mangelhafte Ausführung eines solchen Gedankens seinem Urheber eingebracht hat. Aber auch von unserem Standpuncte aus müssen wir in der absichtlichen Wendung zu *historischen* Studien, welche Ibn Abî Oçeibi'a ausführte, einen Zug von Originalität erblicken, welcher freilich in dem Werke selbst sich nirgends wiederholt.

Man kann allerdings der Ansicht sein, dass die wissenschaftliche Richtung der damaligen Zeit auf eine solche Wendung von selbst hinführte. Die medicinische Forschung war

seit Avicenna todt. Nicht als ob man das maasslose Unheil, welches sein Kanon in der Welt angerichtet hat, ausschliesslich dem gewandten Vielschreiber zur Last legen dürfte. Die zuerst langsame, bald aber immer schneller und unwiderstehlicher wie eine Epidemie um sich greifende Anerkennung des Kanon als dessen, was der Titel für das Buch in Anspruch nimmt, ist vielmehr nur der genaue Ausdruck dafür, dass der Geist des mohammedanischen Orientes auf diesem wie auf dem Gebiete der Philosophie, der Naturwissenschaften, des Kelâm sich auszuleben im Begriff war. Einen wirklich schöpferischen Kopf, welcher der Heilkunde durch Weiterführung der selbständigen Untersuchungen eines Râzî, Johanna ibn Mâsaweih u. A. die Möglichkeit hätte schaffen können, auf der selbst innerhalb des galenischen Bannkreises erreichten hohen Stufe dauernd zu verharren, einen solchen Kopf hat es seit Avicenna nicht mehr gegeben, und dieser, wenn nicht geniale, doch glänzend begabte Mann hat es, statt den vielleicht undankbaren Versuch einer Neubelebung der alternden Wissenschaft zu machen, allerdings vorgezogen ihr Todtengräber zu werden. Mag es diese Erkenntnis oder nur eine seiner launenhaften Rechthabereien sein, welche den originellen ʿAbdellaṭîf veranlasste, das Studium des Kanons als einen „riesigen Irrtum" (ضلال عظيم) mit dem der Alchymie auf eine Stufe zu stellen: in jener wie in dieser Beziehung ist seine Ansicht ohne Einfluss geblieben, und man hat zwar noch einige Zeit lang tüchtige praktische Aerzte, die in besser als jemals organisierten Kliniken vielen Segen stifteten, aber keine Männer der Wissenschaft mehr gehabt, welche jene Errungenschaften einer grossen Vergangenheit zu erhalten und zu mehren verstanden hätten. Wer aber in solchen Zeiten doch noch das Bedürfnis wissenschaftlicher Thätigkeit verspürt, sieht sich ganz von selbst auf das Gebiet der blossen Gelehrsamkeit, Compendienverfertigung, in besseren Fällen historischer Erforschung des früher Geleisteten verwiesen: so wer-

den die beiden letzten berühmten Werke der Arabischen Medicin die Tiergeschichte Demîrî's und die Aerztegeschichte des Ibn Abî Oçeibi'a.

Trotzdem aber die Entwickelung der Wissenschaft längst auf die historische Forschung hindrängte, finden wir vor Ibn Abî Oçeibi'a niemand, der anders als gelegentlich und in geringerem Umfange medicinisch-historischen Studien obgelegen hätte. Das kleine, nach Anlage wie Ausführung gleich gelungene Buch des Toledaners Çâ'id berührt die Arzneikunde nur nebenbei; die vielleicht nur wenig ausführlichere Schrift des gleichfalls aus Spanien gebürtigen Ibn Ǧolǧol scheint verlässliche Angaben fast lediglich über Philosophen und Aerzte dieses Landes enthalten zu haben (wenigstens ist, was über sonstige Gelehrte daraus citiert wird, beinahe durchweg unzuverlässig und ohne Wert), ausserdem aber deutet die Art, wie Ibn Abî Oçeibi'a sie in der Biographie Ibn Ǧolǧol's erwähnt, darauf hin, das sie Vollständigkeit des Materiales keineswegs erreichte oder beabsichtigte. Die im Osten aber veröffentlichten Werke, die man hieher ziehen könnte — der Fihrist einer-, die مناقب الاطباء des 'Obeidallah ibn Ǧibrîl und ähnliche Sammlungen historischer Anekdoten andererseits — entfernen sich ihrer Tendenz nach weit von dem, was Ibn Abî Oçeibi'a beabsichtigte: die Herstellung einer möglichst vollständigen Sammlung von Lebensnachrichten und Schriftverzeichnissen nebst einer Auswahl prosaischer und poetischer Aussprüche der ansehnlicheren Aerzte aller Zeiten und Völker; und das ähnliche, seine Ziele sogar noch weiter steckende grosse Werk des Ibn el Qifṭî gelangte nach Syrien erst, als die Arbeit des Ibn Abî Oçeibi'a dort schon mehrfach in Abschriften verbreitet war.

Das umfangreiche Buch ist in vollstem Sinne die Lebensarbeit seines Verfassers gewesen. Von sonstigen Schriften desselben kennen wir wenigstens nur die von ihm selbst genannten Titel كتاب حكايات الاطباء فى علاجات الادواء,

كتاب اصابات المنجمين, كتاب التجارب والفوائد, Schriften, deren Namen ebenfalls auf wesentlich historischen Inhalt hindeuten. Möglich, dass er noch Anderes geschrieben hat, wir wissen aber nichts davon: Çafadî, welcher einen unglaublich mageren Artikel über ihn bringt, hat sich nicht einmal die Mühe gegeben die Notizen zu sammeln, welche über Leben und Werke des Mannes aus der sonst von ihm eifrig ausgeschriebenen Geschichte der Aerzte zum Teil schon früher von Sanguinetti und jetzt an dieser Stelle gewonnen werden konnten. Beabsichtigt hat Ibn Abî Oçeibi'a nach seiner eigenen Mitteilung noch die Ausarbeitung eines ähnlichen Werkes über Philosophen und Mathematiker, sowie die Vereinigung der in den galenischen Schriften zerstreuten Krankengeschichten zu einem bequemen Handbuche, doch glaube ich kaum, dass einer dieser Pläne noch zur Ausführung gekommen ist. Jedenfalls beschäftigte ihn sein ganzes Leben hindurch hauptsächlich die Abfassung und allmähliche Vervollständigung des Buches, welchem er den Titel كتاب عيون الانباء فى طبقات الاطباء gegeben hat, und mit welchem uns näher zu beschäftigen nunmehr an der Zeit ist.

Schon die arabischen Gelehrten wussten bekanntlich, um dem treffenden Ausdrucke Steinschneiders zu folgen, dass Sammelwerke wie das von Ibn Abî Oçeibi'a beabsichtigte nur der Buchbinder abschliesst, legten solche daher von vornherein in einer Weise an, dass es möglich blieb, an dem ursprünglichen Entwurfe beliebige Aenderungen vorzunehmen und ihn durch spätere Zusätze zu erweitern. Um indes die Früchte ihrer Arbeit nicht allzulange den Mitforschern vorzuenthalten, gestatteten sie gern Abschriften von dem jeweilig vorhandenen Texte zu nehmen, liessen auch wohl selbst dergleichen zu Geschenken für Gönner und Freunde anfertigen. Nach der Angabe des Ibn Abî Oçeibi'a selbst müssen auch von seinen ʿOyûn bereits Ende der dreissiger oder Anfang der vierziger Jahre Abschriften in Umlauf gewesen sein. Einen vorläufigen

Abschluss zu machen und eine so zu sagen officielle erste Ausgabe zu veranstalten bewog ihn das Ersuchen des Emîn eddaula ibn Ġazâl. Dieser Wesîr von Imâdeddin Ismaʿîl (Melik Çâliḥ), Melik ʿÂdil's Sohne, besass eine vorzügliche Bibliothek von über 20,000 Bänden, darunter die seltensten und umfangreichsten Werke, wie die 80bändige damascenische Chronik des Ibn ʿAsâkir. Als er nun hörte, Ibn Abî Oçeibiʿa verfasse ein Werk ganz neuer Art über die Geschichte der Medicin, liess er seinen Wunsch nach dem Besitze eines Exemplares durch den ihm bekannten Vater des Verfassers nach Çarkhad gelangen. Ibn Abî Oçeibiʿa beeilte sich, dem Verlangen eines so einflussreichen Mannes, welchem er ohne das jähe Ende von Melik Çâliḥ's Herrschaft eine ehrenvolle Zurückberufung nach Damaskus hätte verdanken können, zu genügen: er packte die Musawwadât seines Buches zusammen, eilte damit nach der Residenz und liess dort von einem auch sonst für seine Familie arbeitenden tüchtigen Schreiber, dem Scherîf Šems eddîn Mohammed el Ḥuseinî ein Dedikationsexemplar in vier Bänden Quart für den Wesîr herstellen, der ihn dafür mit einem reichen Honorare belohnte. Gleichzeitig wird er für das grössere Publikum weitere Abschriften haben verfertigen lassen, in welche natürlich gleichermassen die Widmung an Ibn Ġazâl aufgenommen wurde, wie sie in der Mehrzahl der Handschriften noch heute zu lesen steht.

Es ist nicht ganz sicher, in welchem Jahre diese erste Veröffentlichung der ʿOyûn stattgefunden hat. Zwar giebt Ibn Abî Oçeibiʿa selbst als Zeitpunct der Ueberreichung an den Wesîr das Jahr 643 an; wenn er aber als Vermittler derselben den Oberqâḍî Rafîʿ eddin Ǧîlî nennt, so tritt er dadurch in Widerspruch mit seiner früheren Angabe über die 641 erfolgte Hinrichtung dieses Beamten. Auch ist es ganz unwahrscheinlich, dass der Wesîr, welcher das Jahr 643 erst im belagerten Damaskus, dann auf der Reise zum Khalifen

und nach deren unbefriedigendem Ergebnis wieder im Gefolge des seine Hauptstadt aufgebenden Sultans verlebte, in so bedrängter Lage Zeit gefunden hätte sich mit der Erwerbung eines Buches zu beschäftigen; noch weniger aber würde Ibn Abî Oçeibi'a sich veranlasst gesehen haben, eine gefahrvolle Reise zu einem Manne zu unternehmen, dessen Glücksstern sichtlich zum Untergange neigte. Die letzte Jahreszahl der ersten Ausgabe ist 639, das Ende des Rafî' eddîn soll 641 fallen: nennen wir also, bis ein Anhaltspunct zu genauerer Bestimmung gefunden wird, diese Ausgabe die von 640. Mit wie allgemeinem Beifall sie begrüsst wurde, erfahren wir aus mehrfachen Mitteilungen, welche der Verfasser mit begreiflichem Wohlgefallen seinen späteren Zusätzen einfügt, und welche bis zu einem gewissen Grade nicht unverdient genannt werden müssen.

Man kennt aus den Aerztegeschichten der Herren Wüstenfeld und Leclerc im Allgemeinen den Umfang wie den Inhalt der 'Oyûn; kaum aber kann man sich selbst aus den weitläufigen Auszügen, welche Herr Leclerc gegeben hat, einen Begriff von der Menge des Stoffes machen, der hier von allen Seiten zusammengetragen ist. Was aus der im eigentlichen Sinne medicinischen Litteratur, einschliesslich der Uebersetzungen galenischer Schriften u. dergl. gewonnen werden konnte, erwartet man ja zu finden, aber bei weitem umfassender sind die Bestandteile, welche der Verfasser einer ausserordentlich ausgebreiteten Lectüre auf dem Gebiete der Geschichte (einschliesslich der Traditionswissenschaft), des Adab und der Poesie verdankt. Allerdings ist diese Lectüre, wie nicht anders möglich, in hohem Grade vom Zufall abhängig gewesen. Es überrascht nicht, einen syrischen Gelehrten des 7. Jahrhunderts über alles, was Persien angeht — ausgenommen einzelne Koryphäen, wie Râzî, Avicenna und Fakhr eddîn — schlecht und dürftig unterrichtet zu finden, und ebenso wenig werden wir uns wundern, wenn demselben

von Ṭabarî's Taarîkh, wie es scheint, nur ein paar einzelne Bände in die Hände gekommen sind, Bände übrigens, deren Inhalt, nach einer Mitteilung des Herrn Prym zu urteilen, von dem uns in Aussicht stehenden Texte hie und da verschieden gewesen sein muss. Die Hauptsache bleibt, dass er eine grosse Masse von teilweise alten und wertvollen Quellen für seinen Gegenstand ausgezogen und dabei keineswegs sich auf das beschränkt hat, was vom medicinischen Standpuncte aus von Interesse war. Man muss im Gegenteil den Titel des Buches ganz wörtlich nehmen: es enthält alles dem Verfasser bekannt Gewordene, was in irgend einer, sei es auch der oberflächlichsten Berührung mit ärztlichen Persönlichkeiten steht: daher eine Fülle von Nachrichten, besonders in den auf die Abbasiden, auf Spanien, Aegypten und Syrien bezüglichen Kapiteln, welche für die geschichtliche Forschung im weiteren Sinne von nicht geringer Wichtigkeit sind. In diesen Nachrichten, welche die Angaben der Geschichtschreiber von Fach vielfach ergänzen und durch ein oft reiches Detail von grossem culturhistorischen Interesse beleben, suche ich den Hauptwert des Buches, und finde ich die Berechtigung, dasselbe auch ausserhalb des kleinen Kreises der für die Geschichte der Wissenschaften im Orient thätigen Forscher zu empfehlen: nicht umsonst hat Herr v. Kremer ihm ein aufmerksames Studium gewidmet, nicht umsonst ihm der grosse Gelehrte seine Beachtung geschenkt, dem auf seinem Ehrenplatze an der Spitze unseres Congresses unsere bewundernde Huldigung darzubringen ein tiefzubetrauerndes Schicksal uns versagt hat.

Bei dem grossen Reichtum von Nachrichten der verschiedensten Art finden wir nun aber unerwartete Aufschlüsse hie und da selbst in den Partien der ʿOyûn, die an sich nutzlos für uns erscheinen und deshalb, wie ich vermute, mehr als einen Forscher von dem Buche ebenso abgeschreckt haben, wie nach einer handschriftlichen Bemerkung den

früheren Besitzer des schönen Pariser Manuscriptes Suppl. ar. 674, ich meine die grade den Anfang bildenden langen Artikel über die griechischen Naturforscher, Philosophen und Aerzte. Mit zwei kleinen Bruchstücken aus Porphyr's Geschichte der Philosophie, die im Original verloren sind, kann ich freilich um so weniger Staat machen, als die Uebersetzung, welcher Ibn Abî Oçeibi'a diese wie andere Auszüge entlehnt hat, von einem ganz unwissenden Menschen herrührt und ohne die griechische Vorlage fast nirgends verstanden werden kann. Interessant aber ist es, wenn in der Biographie des Galen sich ein Satz aus dessen Ethik findet, welcher ein wichtiges Ereignis aus der Regierung des Commodus, die Katastrophe des Perennis, endgiltig chronologisch feststellt. In demselben anscheinend so unfruchtbaren Teile des Buches finden sich auch Reste einer alten tabellarischen Uebersicht über die griechischen Aerzte, welche einem gewissen يحيى النحوى zugeschrieben werden. Wie die Listen da stehen, sind sie der reine Unsinn, ein Unsinn, der selbst einem Johannes Philoponus nicht zugetraut werden darf. Ich argwöhne, dass dieser يحيى النحوى ein syrischer Mönch gewesen ist; die Listen stehen zum Teil auch im Fihrist, im Qifṭî und in Bêrûnî's Selbstbiographie in der herrlichen Handschrift Gol. 59b; es gibt da eine Studie zu machen, die ein helles Licht auf die Art werfen kann, wie die Arabo-Syrer der Abbasidenzeit arbeiteten und wie all die Misverständnisse möglich geworden sind, über die wir jetzt bei der Lesung mancher Texte verwundert den Kopf schütteln.

Ich darf mich an dieser Stelle nicht in Einzelheiten verlieren, welche die grosse Vielseitigkeit unseres Werkes näher veranschaulichen würden. Legt diese Vielseitigkeit ein rühmliches Zeugnis für den Fleiss des Verfassers ab, so ist nicht weniger seine grosse Ehrlichkeit lobend hervorzuheben. Es kommt ja hie und da vor, dass er seine Quellen nicht citiert, aber verhältnismässig selten, und nie habe ich ihn auf der

sonst so verbreiteten Unsitte ertappt, dass er, den Schein der Gelehrsamkeit zu erwecken, die Quellen seiner Quellen citierte. Seine Ehrlichkeit wird allerdings auch dadurch unterstützt, dass er, nach unseren Begriffen wenigstens, kein sehr gescheiter Mann gewesen ist. Er schreibt seine Vorlagen, wie sie sind, gut oder schlecht, mit gradezu sklavischer Treue ab, ohne auch nur die nächstliegenden Verbesserungen vorzunehmen. Lehrt dies schon der Augenschein, so wird es durch die zahlreichen Paralleltexte bestätigt, welche man dem Fihrist, Qifṭî, Çâ'id, Mubaššir, Sahrazûrî und manchen anderen Schriftstellern entnehmen kann. Enthält er sich aber beim Abschreiben sorgfältig des eignen Denkens, so kann man um so mehr vor jeder Willkür oder gar Fälschung bei ihm sicher sein. Was in seinem Texte steht — und dieser ist, wie wir sehen werden, ausgezeichnet überliefert — darf ohne Weiteres als die Lesart einer Handschrift der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts angesehen werden. In Acht nehmen muss man sich bei ihm nur, wenn er sich auf mündliche Berichte stützt, die ihm bei seiner grossen Leichtgläubigkeit manchmal merkwürdige Dinge eingegeben haben, oder wenn er es, was freilich selten, unternimmt, nähere Erklärungen oder Bestimmungen zu geben. Denn trotz seiner ausgebreiteten Lectüre ist er in der Geschichte und Geographie nicht nur älterer Zeiten und entfernterer Länder ziemlich unwissend. Er verwechselt z. B., wie ihm schon Ibn Khallikân vorgeworfen hat, die beiden Sohrawerdî, nicht minder die Khalifen Mustaḍî und Muqtafî, sucht den Geburtsort Bêrûnî's in Indien, macht in der bekannten Genealogie des Kindî grobe Fehler grade in den älteren, eigentlich jedem Gebildeten geläufigen Generationen. Seine Beschäftigung mit der Astrologie muss auch mehr dem anekdotischen als dem mathematischen Teile dieser Litteratur gegolten haben, denn im Rechnen ist er mehr als schwach: bei der Zusammenzählung der interessanten Honorarlisten des Gabriel bar

Bôkhtyešû' begeht er ganz knabenhafte Versehen, welche bereits Sanguinetti gelegentlich seiner höchst verdienstlichen Uebersetzungsproben aufgezeigt hat, und einer chronologischen Auseinandersetzung des 'Obeidallah ibn Ǧibrîl gegenüber, die auf gute syrische Quellen zurückgeht, aber in seiner Handschrift etwas verstümmelt war, ist er gänzlich ratlos – zum Glück für uns.

Alle diese Mängel sind eben grade so viele Vorzüge für den Philologen oder Historiker, welcher die Nachrichten des Verfassers mit kritischer Schärfe zu prüfen und zu scheiden unternimmt, während allerdings urteilslose Bücherfabrikanten auf's Nachdrücklichste vor einem Texte gewarnt werden müssen, welcher, je nach der im einzelnen Fall benutzten Quelle, Bestandteile vom allerverschiedensten Werte birgt. Ist in dieser Beziehung unser Ibn Abî Oçeibi'a mit dem weit klügeren, häufig auch wie es scheint von besseren Handschriften unterstützten Ibn el Qifṭî nicht zu vergleichen, so wird dadurch trotz der zahlreichen Berührungen zwischen beiden Schriftstellern doch die Wichtigkeit des ersteren nicht gemindert: denn leider ist uns ja Qifṭî's ausgezeichnetes Werk nur in Zamakhšarî's Auszuge erhalten, der vieles Unentbehrliche, namentlich fast überall die Quellenangaben, fortgelassen hat. Auch das geringe schriftstellerische Geschick, welches Ibn Abî Oçeibi'a an seine Aufgabe heranbrachte, hat dieser Wichtigkeit keinen Abbruch gethan. Freilich ist seine Arbeit trotz der schematischen Einteilung und der chronologisch-genealogischen Anordnung der Biographien, welche dem Leser sofort deutlich entgegentritt, unübersichtlich und vielfach langweilig: ersterem Mangel wird in meiner bereits früher angekündigten Ausgabe ein möglichst zuverlässiger Index abhelfen, über den letzteren muss man sich mit der grossen Nützlichkeit des Buches trösten.

Diese Nützlichkeit durch weitere, fortgesetzten Studien und späteren Erlebnissen entnommene Mitteilungen zu steigern

hat Ibn Abî Oçeibi'a sich bis an sein Lebensende angelegen sein lassen. Wir wissen seit Cureton's Beschreibung von Ibn Khallikân's Autograph, in welcher Weise die mohammedanischen Gelehrten solche Arbeiten weiterführten. Am Rande, im Notfall zwischen den Zeilen, war Platz für Zusätze mässigeren Umfanges, erheblichere legte man in Gestalt besonderer Blätter ein, während entbehrlich Gewordenes einfach ausgestrichen wurde; in Fällen, wo eine spätere Fortsetzung von Anfang wahrscheinlich sein mochte, liess der Verfasser vorsorglich einen بياض. Wir würden ohne Weiteres annehmen können, dass auch Ibn Abî Oçeibi'a bei der Ergänzung und Erweiterung seines Werkes ähnlich verfuhr, wären uns nicht auch noch durch Schreiberglossen mehrerer Handschriften alle Einzelheiten des erwähnten Verfahrens ausdrücklich bezeugt: man muss sie sorgfältig berücksichtigen, will man die grossen Differenzen zwischen den zahlreichen Handschriften der ʿOyûn richtig beurteilen. Ueber diese wie über die handschriftliche Ueberlieferung im Allgemeinen darf ich nicht unternehmen Ihnen hier genaue Rechenschaft abzulegen, ich muss mir dies für einen anderen Ort vorbehalten; nur einige Hauptpuncte möchte ich noch berühren und die Resultate kurz zusammenfassen, zu denen ich bisher gekommen bin.

Wer die Handschriften unseres Buches auch nur oberflächlich mit einander vergleicht, wird sofort bemerken, dass sie sich ganz von selbst in drei Gruppen ordnen, welche schon äusserlich durch einen geringeren, einen grösseren und einen mittleren Umfang des Textes gekennzeichnet werden. Von diesen drei Gruppen scheidet für die kritische Beurteilung die dritte vorläufig aus, weil das einzige Exemplar, welches dieselbe vertritt, die Berliner Handschrift, sich durch eine Reihe klarer Thatsachen sofort als vermutlich in ziemlich später Zeit aus je einer Handschrift der beiden andern Classen contaminiert erweist. Die erste der beiden übrigen Classen

aber, welche den mässigsten Textumfang zeigt, lässt sich mit derselben Sicherheit als die Ausgabe vom J. 640 erkennen; die ihr angehörigen Handschriften — die meisten Pariser und Oxforder, die Münchner, Wiener und Kairiner — tragen sämtlich die Widmung an Ibn Ġazâl an der Spitze und das späteste Jahr, welches in ihrem überall identischen Texte genannt wird, ist 639.

Nicht so einheitlich ist die zweite Classe, welche sich vor der ersten durch mehr oder weniger zahlreiche Zusätze auszeichnet. Die meisten und besonders die längeren von diesen Zusätzen finden sich auch in der aus beiden Gruppen contaminierten Berliner Handschrift, aber bei weitem nicht alle; und auch zwischen den einzelnen Exemplaren der zweiten Gruppe — den Hss. des British Museum, einer Pariser, der Leidener, sowie den Codices Nicholson und Schefer — herrschen in dieser Beziehung grosse Unterschiede. Die Beantwortung aber der Frage nach der Ächtheit dieser einzelnen Bestandteile erschwert auf's Äusserste, dass nicht nur die contaminierte Handschrift, sondern auch mehr oder weniger fast alle Vertreter der zweiten Gruppe und wenigstens an einer Stelle ganz sicher auch sämtliche Exemplare der Ausgabe von 640 Auslassungen sehr erheblicher Art erlitten haben, so dass aus dem Fehlen irgend eines Stückes in bestimmten Handschriften ein zuverlässiger Schluss selten gezogen werden kann. Noch mehr wird die Geschichte der Ueberlieferung endlich dadurch verdunkelt, dass bisweilen einzelne Handschriften einer Gruppe plötzlich in ihren Lesarten u.s.w. eine auffallende Hinneigung zur andern Gruppe verraten, mit der sie doch ihrer Abstammung nach, wie es scheint, nichts zu thun haben *können*.

Was nun zunächst das Hauptcorpus der in der zweiten Gruppe hinzugetretenen Erweiterungen angeht, so kann ein Zweifel darüber nicht obwalten, dass wir in ihm mindestens zum grössten Teile eigene Zusätze des Verfassers zu erblicken

haben. Durch einen unglücklichen Zufall gehören die meisten uns erhaltenen Handschriften des Werkes überhaupt und insbesondere fast alle vollständigen der Ausgabe von 640 an; aber sowohl Çafadî als Ibn Khallikân als Ibn Saʿîd bei Maqqarî haben nachweislich Exemplare benutzt, welche jene Zusätze bereits enthielten. Auch findet sich in diesem Hauptcorpus keine Jahreszahl über 667 herab, wohl aber besonders gegen Ende des Ganzen eine grosse Fülle von Mitteilungen, in welchen der in der ersten Person redende Verfasser gar kein Anderer sein kann als Ibn Abî Oçeibiʿa, weil nur für ihn die betreffenden Dinge ein Interesse besessen haben, oder weil nur er Veranlassung gehabt hat von den betreffenden Personen in der Weise zu sprechen, wie es geschieht.

Anders steht es mit manchen Einzelnotizen dieser Handschriften. Brit. Mus. 7340 führt die letzten Artikel weit über den Tod des Ibn Abî Oçeibiʿa hinab bis zu den Jahren 670, 685, 690; dieselbe und die übrigens so ausgezeichnete Handschrift des Herrn Nicholson, noch mehr die Hs. Br. Mus. 25736 haben in den Text öfter Glossen ersichtlich späten Ursprungs aufgenommen, die als solche zuweilen in anderen Hss. noch am Rande stehen; ja ein an der bezüglichen Stelle übrigens ganz unpassender Zusatz, den die drei genannten gemein haben, erwähnt den „Sultan in Konstantinopel"! Natürlich müssen derartige Sachen auch die sonstigen Bestandteile der Hss. zweiter Classe, welche nicht durch die contaminierte Hs. oder durch andere Paralleltexte bestätigt werden, verdächtig machen. Trotzdem lassen sie sich nicht in Bausch und Bogen verwerfen, weil ja wieder der contaminierten Handschrift eine grosse Anzahl zweifellos ächter, sogar durch die Ausgabe von 640 bestätigter Stücke fehlen, die Bestätigung durch einen Paralleltext aber lediglich Sache des Zufalls ist. Auch eine den Jahren nach so alte Handschrift, wie der im Besitze des Herrn Schefer befindliche, im Jahre 690 zu Damaskus geschriebene, äusserst wertvolle

Band, welcher etwa ein Viertel des Ganzen enthält, liefert uns kein sicheres Kriterium, weil der Wundarzt Abu'lfaḍl el ᶜAsqalânî, der ihn zum eignen Gebrauche schrieb, eben nur das, was ihn interessierte, aufgenommen und noch mehr, jedenfalls aber häufig ganz andere Lücken gelassen hat, als die contaminierte Handschrift aufweist.

Die schwierigste kritische Frage aber erhebt sich erst, wenn wir die Handschrift des Herrn Nicholson im Einzelnen mit den übrigen vergleichen. Hier zeigt sich, dass an einer ganz bedeutenden Anzahl von Stellen die Paralleltexte — Fihrist, Qifṭî, Çâ'id usw. — die Lesarten dieser Hs. bestätigen, während sämtliche übrigen Handschriften der ersten und zweiten Gruppe, sogar die des Herrn Schefer vom J. 690, einen gemeinsamen Fehler haben. Wie ist es möglich, dass von den Hss. einer und derselben Gruppe eine einzige in so vielen Fällen die ächte Lesart erhält, während die andern durch die Bank und consequent die falsche Lesart einer andern Gruppe bekommen, mit welcher sie der Abstammung nach, abgesehen von gelegentlicher Collation *einzelner* Exemplare, nie in Berührung gewesen sein können? Dass ein späterer Leser sich die Mühe genommen haben sollte, den Text der ᶜOyûn mit Handschriften der sämtlichen genannten Quellen durchzuvergleichen und nach ihnen zu verbessern, ist doch eine, wenn allenfalls mögliche, immerhin ziemlich unwahrscheinlich Annahme.

Es sind ein paar Notizen der Hs. Nicholson, auf denen fussend ich eine Lösung dieser verwickelten Frage versuche. Wir erfahren aus ihnen, dass der Schreiber des Archetypus jener Handschrift neben der Musawwade, deren Beschreibung bereits gegeben wurde und die damals vermutlich, allerdings ihres Schlusses beraubt, noch in Damaskus vorhanden gewesen ist, auch eine Mubajjaḍe des Verfassers vor sich gehabt hat. Ich denke mir nun die Geschichte des Werkes folgendermassen.

I. Ausgabe von J. 640; zwei oder mehr Exemplare von der Hand des Scherîf Ḥuseinî, von deren einem, aber ziemlich indirekt (wegen der Fehlerhaftigkeit der hiehergehörenden Hss., selbst der besten Poc. 356 vom J. 869) der Archetypus unserer Hss. der ersten Gruppe abstammt.

II. Nicht seinen eigenen ersten Entwurf, der vielleicht schon durch Correcturen und Zusätze unübersichtlich geworden war, sondern eins der von dem Scherîf geschriebenen Exemplare benutzte der Verfasser als Grundlage für die Weiterführung des Werkes, welche er in der schon beschriebenen Weise vornahm. Gegen sein Lebensende — vielleicht eben in dem Wunsche, vor seinem Tode die Arbeit abzuschliessen — begann er eine Reinschrift, in welcher er natürlich die von dem Schreiber gemachten Fehler verbesserte, vielleicht auch eigne Irrtümer nach dem inzwischen ihm bekannt gewordenen Buche Qifṭi's beseitigte. Die Musawwade wurde weiter benutzt und auch von Späteren allmählich mit neuen Glossen und Bemerkungen versehen: von ihr stammen mehr oder weniger direkt unsere Handschriften der zweiten Classe, durch ein Mittelglied auch der Codex Schefer. Cod. Nicholson ist dagegen direkt aus der Mubajjaḍe abgeschrieben unter Einreihung der auf dem Rande der Musawwade befindlichen Zusätze. Innerhalb der letzteren kann die Scheidung der vom Verfasser selbst herrührenden Teile von den übrigen nur von Fall zu Fall erfolgen, sofern sie nicht aus Mangel bestimmter Anzeichen überhaupt unmöglich ist. Jedenfalls gehören aber nach meinen Beobachtungen dem Verfasser alle *längeren* Stücke, besonders die, welche ausser in Cod. Nicholson und Br. Mus. 7340 noch in einer andern Hs. vorkommen; unzweifelhaft jene, welche auch die contaminierte Handschrift enthält.

III. Die spätere Contamination ist erfolgt unter Benutzung eines ziemlich modernen Exemplars der ersten und eines von dem Mittelgliede zwischen der Musawwade und dem Cod. Schefer abstammenden Exemplars der zweiten Bearbeitung.

Einige weitere aus dem Obigen noch nicht erklärliche Berührungen zwischen einzelnen Handschriften verschiedener Gruppen, welche in nur einigen Partien von mässiger Ausdehnung stattfinden, können durch gelegentliche Vergleichung einer Handschrift mit Teilen eines andern Exemplars veranlasst sein.

Mag ich mit diesem Versuche das Richtige getroffen haben oder nicht, jedenfalls werden meine Angaben genügen die Behauptung zu erhärten, dass sich, abgesehen von den wenigen erhaltenen Autographen, wie dem des Ibn Khallikân und des Abulfeda, kaum eine Textüberlieferung von grösserer Sicherheit denken lässt, als die des Ibn Abî Oçeibi'a in den Fällen ist, wo die besseren Handschriften aller drei Gruppen oder auch nur die der ersten und zweiten mit einander übereinstimmen. Wenn man insbesondere die vollständige Unabhängigkeit berücksichtigt, in welcher der Codex Nicholson von allen andern Handschriften der drei Gruppen steht, wenn man ferner berücksichtigt, dass auch die den übrigen Exemplaren der zweiten Gruppe mit der ersten und dritten gemeinsamen Fehler nur durch Zurückführung auf die ersten Abschriften des vom Verfasser ausdrücklich als guten Kenners des Arabischen gerühmten Scherîf Ḥuseinî erklärt werden können, so muss die Ueberlieferung der ʿOyûn als eine in bestimmten Partien des Textes und unter bestimmten Bedingungen mathematisch genaue gelten. Damit gewinnt sie aber eine hohe allgemeine Bedeutung für jeden, der sich mit der Geschichte der arabischen Sprache, und für alle, welche sich mit der Bearbeitung mittelarabischer Texte beschäftigen.

Es ist nämlich ganz auffällig, wie häufig sich sogenannte *Vulgarismen* in *allen* Handschriften, die ich verglichen habe,

gleichmässig vorfinden. Es sind im Ganzen elf Manuscripte, darunter allerdings mehrere unvollständige, doch so, dass durch lange Partien bis zu sieben Zeugen aus allen drei Gruppen befragt werden können: wenn nun diese, nicht in vereinzelten, sondern in einer ganz erheblichen Zahl von Fällen einstimmig vulgäre Formen oder Constructionen überliefern, so ist der Folgerung nicht auszuweichen, dass hier Freiheiten vorliegen, welche der Schriftsteller selbst sich genommen hat. Ganz die gleiche Beobachtung hat Herr *Wüstenfeld* bei den Handschriften des Yâqût gemacht, und die Abweichungen vom correcten Gebrauch, die für Ibn Abî Oçeibi'a durch die Einstimmigkeit der von einander unabhängigen Ueberlieferungsgruppen gesichert werden, decken sich zu einem grossen Teile mit dem, was Herr Wüstenfeld aus seinem Schriftsteller zusammengetragen hat. Ich habe vielfach Folgendes bemerkt: Plurale des Indicativus Imperfecti ohne ن, Behandlung der Verba hamzata als Verba mit و oder ى, einfache Imperfectformen statt der Jussive, Nomina auf ـى stat auf ـٍ, triptotische Flexion und Feminina auf ة bei der Form افعل, sobald sie keine Comparativbedeutung hat, Nominative statt der Accusative, sowohl nach أَنَّ, wenn noch andere Worte dazwischen stehen, als auch ohnedem; unflectierte Form von كثير; Ueberhandnehmen des Masculinums auf Kosten des Feminins und des Plurals auf Kosten des Duals beim Pronomen und einzelnen Verbalformen — von der gänzlichen Verwilderung der Zahlwörter nicht zu reden —; in syntaktischer Beziehung das adverbial nachgesetzte كان, das Fehlen von ف im Nachsatze — und diese Dinge sind hier, zum Teil sogar unter Bestätigung seitens der Paralleltexte, so positiv überliefert, wie überhaupt etwas überliefert werden kann. Herr Wüstenfeld hat die ähnlichen Erscheinungen im Texte Yâqût's mit dessen griechischer Abkunft zu entschuldigen versucht; eine solche Motivierung kann für unsern Mann vom Stamme Khazraǧ nicht gelten. Es bleibt meiner Ansicht nach nur übrig an-

zunehmen, dass man eben bereits im 7. Jahrhundert selbst in einigen wissenschaftlichen Kreisen so schrieb, dass wir also, wenigstens in gewissen Arten von Texten, mit der Entfernung von Vulgarismen äusserst behutsam vorgehen müssen — wie ja auch z. B. schon die Herausgeber des Fihrist die Form ارلة in ihrem Texte haben stehen lassen. Natürlich will ich damit nicht einer Zuchtlosigkeit in den Ausgaben arabischer Texte das Wort geredet haben, deren Beseitigung eines der vielen unschätzbaren Verdienste der grössten Orientalisten unseres Jahrhunderts ist. Aber mittelarabische Texte müssen nach *mittelarabischer* Grammatik behandelt werden, und für diese muss man allmählich anfangen das Material aus den paar Autographen, die uns erhalten sind, und aus sonstigen besonders gut überlieferten Texten zu gewinnen, sonst kommen wir aus einer puristischen Willkür nicht heraus, über deren Fehlerhaftigkeit bei der Constituierung des Textes der ʿOyûn, welcher inzwischen zu Kairo bereits fertig gedruckt ist und mit dem gegenwärtig ebenfalls im Druck befindlichen Apparat voraussichtlich im Laufe des Jahres 1884 erscheinen wird, leider auch mir die Augen zu spät aufgegangen sind.

Anmerkung. Die obige Darstellung gründet sich in der Hauptsache auf die Mitteilungen Ibn Abî Oçeibiʿa's in seinem Werke selbst. Der Artikel des Çafadî, von dem ich eine Abschrift Dr. Neubauer verdanke, enthält ausser einigen Redensarten und Versen (welche letzteren den ʿOyûn selbst entnommen sind) nur das Todesjahr 668, welches de Sacy Abdall. 478 bereits aus Abulmaḥâsin bekannt gemacht hatte, und das auch H. Kh. IV, 133 wiederkehrt. Daneben nenne ich Sanguinetti's Darstellung Journ. as. V. sér. III, 232 f.; Pusey's Anmerkungen c. d. zum Catal. Bodlei. II, 126, und Reiske in Reiskii et Fabri opusc. med. Halae 1776. p. 41—63.

MÉMOIRE POSTHUME

DE M. DOZY CONTENANT DE

Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens

achevé par

M. J. DE GOEJE.

NOUVEAUX DOCUMENTS POUR L'ETUDE DE LA RELIGION DES HARRANIENS.

Depuis longtemps M. Dozy se demandait si les livres de magie qu'on attribue au célèbre Maslama de Madrid, écrivain du 4me siècle, sont réellement de cet auteur. Il trouva enfin en automne 1881 le temps de les examiner. Parcourant dans ce but l'ouvrage intitulé *Ghâyat al-hakîm*, dont nous possédons deux exemplaires à Leide, il y découvrit un morceau sur les coutumes religieuses des Sabiens de Harrân, qui lui parut si intéressant qu'il résolut de le copier et de le traduire. Il se mit en effet à l'œuvre, mais il avait à peine achevé de copier le texte d'un de nos manuscrits et d'en traduire une partie, qu'un accès de la maladie qui consumait ses forces le contreignit d'abandonner ses livres. Ce n'est qu'en automne 1882 que, cédant à mes instances, il essaya de reprendre son travail, cette fois expressément dans le but de l'offrir au Congrès des Orientalistes pour être publié dans les Actes du Congrès. Le labeur lui fut pénible; car il était devenu si faible qu'il ne pouvait pas écrire plus de quelques minutes de suite et qu'il lui fallut faire un grand effort pour venir à bout d'un gros volume comme celui que M. Chwolson a publié sur les Sabiens. En revanche, cette étude en l'absorbant lui faisait oublier pendant quelque temps ses souffrances. Il réussit à résoudre la question de la paternité des ouvrages attribués à Maslama; mais au moment même où il allait commencer la rédaction du mémoire, un nouvel accès brisa ses forces. Quelque temps avant sa mort il me pria d'achever son ouvrage resté incomplet.

Pour m'acquitter de ce mandat honorable mais triste, j'ai d'abord collationné avec nos deux manuscrits et avec celui d'Oxford la copie faite par M. Dozy et j'ai ajouté un morceau qui lui avait échappé. Quant à la traduction qui avait été brusquement arrêtée, je n'ai fait que finir la phrase inachevée. M. Dozy m'avait dit qu'il n'entrait pas dans son plan de traduire la pièce en entier, parce que la partie traduite suffisait à donner une idée du reste. Le manque de temps m'a obligé à me ranger à cette opinion. Toutefois j'ai revu la traduction avec soin.

DE GOEJE.

Les livres arabes sur les sciences occultes, qui renferment parfois des renseignements utiles et curieux qu'on ne s'attendrait pas à y trouver, sont souvent pseudépigraphiques. La raison en est évidente: comme la loi condamne ces soi-disant sciences [1]), et que ceux qui s'y livraient couraient le risque d'être punis par la justice ou lapidés par le peuple, ils croyaient échapper à ces dangers en attribuant les livres qu'ils publiaient à des savants renommés et anciens. Les copistes en agissaient de même quand les livres en question avaient été publiés sans nom d'auteur.

C'est ce qui est arrivé à deux livres de magie et d'alchimie, écrits en Espagne, la *Rotba al-hakîm* et la *Ghâya al-hakîm*. Ordinairement les manuscrits et les auteurs de la décadence, Ibn-Khaldoun par exemple, les attribuent à Maslama al-Madjrîtî (de Madrid), que ses biographes nomment le premier mathématicien de l'Espagne au IVe siècle de l'hégire, et cette opinion a été acceptée par les orientalistes européens. Cependant il n'est pas difficile de démontrer qu'elle est fausse. M. de Slane [2]) a déjà fait la remarque que les biographes de Maslama donnent les titres de ses ouvrages, mais qu'ils ne parlent point de la *Rotba* ou de la *Ghâya*. Je puis ajouter qu'ils gardent également le silence sur d'autres ouvrages assez considérables que l'auteur de ces deux livres dit avoir écrits. Les dates montrent aussi que nous avons à faire à un autre individu qu'à Maslama. D'après les préfaces de quelques man., l'auteur aurait commencé la rédaction de la

1) Cp. Ibn-Khaldoun, *Prolég.* III, p. 135 et suiv. éd. Quatremère.
2) Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun, t. III, p. 174, dans la note.

Rotba en 339 et il l'aurait terminée en 342, et quant à la *Ghâya*, il l'aurait écrite entre 343 et 348. M. de Slane a accepté ces dates et il donne, d'après Ibn-abî-Oçaibia, l'année 398 comme celle de la mort de Maslama; mais l'auteur de l'article sur la *Ghâya* placé dans le Catalogue de Leyde [1]) a judicieusement fait observer qu'il n'est pas vraisemblable que Maslama ait survécu un demi-siècle à la composition des deux ouvrages en question [2]), et que par conséquent la date de 353, donnée par Casiri (I, p. 379 a) comme celle de la mort de Maslama, est la véritable. Malheureusement Casiri est en contradiction avec lui-même, car ailleurs (II, 147 b) il a 395, et il s'appuie, comme dans le premier passage, sur Ibn-Bachcowâl. Pour savoir ce qui en est, il s'agissait de posséder l'article de ce biographe sur Maslama et M. Codera a eu la bonté de la copier pour moi sur le man. de l'Escurial. Le voici: (3

مسلمة بن احمد الفرضى الكاسب يعرف بالمرجيطى يكنى ابا القاسم روى عن عبد الغافر بن محمد الفرضى وغيره وكان عالما بالفرائض مشهورا بمعرفتها وتوفى فى ذى القعدة سنة خمس وتسعين وثلاث مائة وقال ابن حيان سنة سبع وتسعين منبعث الفتنة ولم يك بالاندلس مثله فى علمه ✻

Comme on le voit, Ibn-Bachcowâl laisse le choix entre 395 et 397, mais il ne donne nullement 353. Cette dernière date est tout simplement une des nombreuses bévues de Casiri, et si, comme tous ses biographes l'attestent, Maslama est mort vers la fin du IVe siècle, l'objection faite dans le Catalogue de Leyde subsiste dans toute sa force. En un mot, Maslama, auquel on a attribué à tort plusieurs autres ouvrages, p. e. un écrit de son disciple Ibn-aç-Çaffâr [4]), l'*Ikhwân*

---

1) P. III, p. 169, dans la note.

2) Cette remarque a été rétractée à tort t. V, p. 247.

3) المرجيطى, qui est une métathèse de المجريطى, se trouve aussi ailleurs, p. e. chez Ibn-abî-Oçaibia. [V. maintenant l'édition de M. Codera (Aben-Pascualis Assila), II, p. ٥٩٤].

4) *Zeitschrift d. d. m. G.*, XVIII, p. 123, n. 8 à la fin.

aç-Çafâ [1]), qui, comme chacun sait, a été composé en Orient et que Kermânî, disciple de Maslama, a apporté en Espagne, un opuscule puéril sur les pierres [2]), et d'autres encore — Maslama, dis-je, n'est pas l'auteur de la *Rotba* et de la *Ghâya*. Ceux qui lui ont attribué ces livres et tant d'autres ont péché par ignorance ou se sont rendus coupables de fraude, mais en réalité ces ouvrages sont postérieurs d'un siècle à la date qu'on leur a assignée, et c'est surtout la *Rotba* qui en fournit la preuve. Nous ne la possédons pas ici, mais M. le Baron Rosen a eu l'obligeance de parcourir pour moi l'exemplaire du Musée asiatique de St.-Pétersbourg et de m'en envoyer de nombreux extraits.

Dans la préface de cet exemplaire, de même que dans le n° 1078 suppl. ar. de Paris, l'auteur affirme qu'il s'est mis à rassembler les matériaux de cet ouvrage au commencement de l'année 439 de l'ère des Arabes et qu'il l'a achevé en 442. Ces dates, et non pas 339 et 342, sont les véritables, car l'auteur ne vivait pas comme Maslama sous le califat des Omaiyades, mais pendant la *fitna*, c'est-à-dire, selon la terminologie constante des Andalous, après la chute de ce califat, alors que l'Espagne était morcelée et divisée entre une foule de princes, puisqu'il dit: ولم تزل هذه الطريقة لازمة لاهل جزيرتنا وشيمة من شيم اهل بلدنا منذ غمرتهم الفتنة وزالت عنهم اعلام السُّنّة وذهب اهل الفهم الخ. Il y a plus: dans le man. de St.-Pétersbourg, là où l'auteur donne la date de son ouvrage, on lit: واتممناه فى عام الاثنين واربعين واربعمائة بعد ان استوعبنا جميع ما فرقناه وتوفى فى سنة تسع وستين واربعمائة هنالك. Il est clair que les mots: „et il mourut dans l'année 469," qui troublent le sens, ne sont

1) Voyez Flügel dans le même recueil, XIII, 25, Rœdiger *ibid.* 227; le man. de Munich avec le nom de Maslama est le n° 652.

2) Man. d'Oxford, n° CCCCXLVIII (4), de l'université de Cambridge, n° DD. 4. 28 (9). M. Wright a eu la bonté de m'envoyer une copie de ce dernier, mais je regrette de lui avoir causé cet ennui.

pas à leur place, et que c'est une note d'un ami ou d'un disciple de l'auteur, qu'un copiste a transportée par erreur de la marge dans le texte. Je ne vois aucune raison d'en contester l'exactitude et pendant quelque temps elle m'a donné l'espoir de découvrir le nom de l'auteur. Mais cet espoir a été déçu: je n'ai trouvé ni chez Ibn-abî-Oçaibia ni ailleurs le nom de quelqu'un qui serait décédé en 469 et que l'on pourrait soupçonner d'être l'auteur de la *Rotba* [1]).

L'auteur lui-même, qui ne se donne nulle part pour Maslama ou pour un autre, a voulu cacher son nom et sa résidence, car en parlant d'un autre de ses livres, un recueil de traités, il dit: وقد قدّمنا من التواليف فى العلوم الرياضية والاسرار الفلسفية رسائل استوعبناها فيها استيعابا لم يتقدّمنا فيه احد من اهل عصرنا اليه وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم فتنافسوا فى الظنّ (l. الضنّ) اليها وحظوا اهل زمانهم عليها ولم يعلموا مَنْ أَلَّفَ ولا ابين أُلِّفَ غير ان الحذّاق منهم لما دابوا على مطالعتها لاستحسانهم اياها واستعذابهم لالفاظها علموا انها من تاليف عصرهم الذى هم فيه ولم يعلموا من ألّفها. C'est la peur, à ce qu'il semble, qui l'a rendu prudent, car il dit que de son temps les philosophes, que l'on considérait comme des incrédules, cou-

---

1) A l'époque que j'assigne à la composition de la *Rotba* on pourrait opposer un passage de ce livre où l'auteur, après avoir fait l'éloge de Djâbir ibn-Haiyân, dit: „entre lui et moi se sont écoulés plus de cent cinquante ans, mais je me suis fait son disciple." Or Djâbir florissait au milieu et à la fin du IIe siècle (Catal. de Leyde, III, p. 197). Mettons 180; joignons-y 150; alors nous arrivons à l'année 330. Mais en comparant ce que j'ai dit dans le texte, on croira avec moi qu'une telle conclusion serait trop étrange et je penserais plutôt que l'auteur s'est trompé sur l'époque où vivait Djâbir. [Dans la *Ghâya* je trouve un passage du même contenu, où l'auteur cependant ne parle que d'une longue période qui le sépare de Djâbir (صيرت نفسى لهذا الرجل تلميذا على بعد ما بيننا من المدة). Il n'est pas improbable que dans la *Rotba* il faut lire 250 au lieu de 150. Les mots „et il mourut dans l'année 469" ne se trouvent pas dans les man. de Paris (anc. fonds 973(1), Supplém. ar. 1078), que M. Guyard a eu la bonté d'examiner pour moi].

raient de grands risques, attendu qu'on les maltraitait, qu'on les jetait en prison et qu'on les mettait à mort.

L'auteur est donc resté inconnu, non pas sans doute à ses amis intimes, mais à la postérité, et tout ce que nous savons sur son compte, c'est qu'outre les deux ouvrages de lui que nous possédons encore, il a écrit un recueil de traités dont j'ai déjà parlé et dont la *Rotba* est, comme il nous l'apprend, le résumé. Au nombre de ces traités il nomme sa رسالة المعادن, sa رسالة التى فى البنيانات والنواميس, sa *Risâla*, citée dans la *Ghâya*, dans laquelle il a exposé toute la doctrine des Çoufis. Enfin il est encore l'auteur d'une Histoire des philosophes arabes, تاريخ فلاسفة العرب, ou bien تاريخ فلاسفة العرب ومنتحلى الحكمة, ou encore كتاب طبقات فلاسفة العرب. Il la cite aussi simplement sous le titre de كتابى فى التاريخ (*Ghâya*).

La preuve que les livres de magie renferment parfois, comme je l'ai dit en commençant, des renseignements utiles, c'est que la *Ghâya* (écrite, d'après ce qui précède, entre 443 et 448) contient sur les Sabiens de Harrân un long morceau qui nous fait connaître certaines parties de leur culte et de leur rituel, sur lesquelles on n'avait jusqu'ici aucune donnée; en même temps ce morceau paraît être le plus ancien de tous ceux que nous possédons.

L'excellent livre que M. Chwolsón a publié en 1856 sur les Sabiens et leur doctrine [1]), a dissipé une grande partie les ténèbres qui enveloppaient ce sujet [2]).

On sait à présent que sous le nom de Sabiens il faut entendre dans le Coran et chez les traditionnaires qui ont vécu jusqu'à l'époque du calife Mamoun une secte chrétienne fortement imprégnée d'éléments paiens, les Elkesaïtes, qui exis-

1) *Die Ssabier und der Ssabismus*, St.-Pétersbourg, 2 vol.

2) J'ai modifié la phrase suivante d'après les remarques qui m'ont été communiquées par mon ami M. Nöldeke (d. G.).

taient en Babylonie et qui, tout en ayant beaucoup de ressemblance avec les Mendaïtes, mal appelés aussi Chrétiens de Saint-Jean, dont les chétifs restes subsistent encore, ne sont cependant pas identiques avec eux, comme le croyait M. Chwolson (I, p. 100—138). Leur nom de صابئة vient, selon toute probabilité, de l'araméen צבא, forme dialectique de צבע, qui a le sens de *se plonger dans l'eau*, *se laver* [1]), en arabe المغتسلة, qui signifie également *ceux qui se lavent*, et leur entourage les appelait ainsi à cause des nombreuses lustrations (ἡμεροβαπτισταί) qu'ils pratiquaient. Mahomet, qui semble ne les avoir connus que vaguement, les a mis dans le Coran sur la même ligne que les Chrétiens, sans doute à cause de la partie biblique de leurs doctrines, et il leur a accordé par conséquent la tolérance [2]).

Ce n'est qu'après l'an 215 [3]) de l'hégire (830 de notre ère) que le nom de Sabiens fut adopté par les Harraniens. Le calife al-Mamoun traversant en 215 la Mésopotamie pour marcher contre les Byzantins, passa dans le voisinage de Harrân et une députation des habitants vint complimenter le prince. Celui-ci étonné de leur costume extraordinaire leur demanda s'ils étaient des Musulmans. Sur leur réponse négative, il demanda de nouveau: „Êtes-vous des Chrétiens?" — „Non." — „Des Mages?" — „Non." — „Avez-vous un Livre ou un Prophète?" — Les députés balbutièrent une réponse peu satisfaisante. „Eh bien, reprit le calife, si à mon retour vous n'avez embrassé ni l'Islam, ni une des religions tolérées dans le Livre saint, vous serez exterminés jusqu'au dernier." — Ces paroles jetèrent les Harraniens dans l'angoisse et le dé-

1) Comp. la note de M. Fleischer dans Chw. I, 806.

2) Ici finit la partie du mémoire écrite par M. Dozy.

3) Bêrounî, édit. de M. Sachau, ٣١٨, 17 et suiv. donne 228, évidemment au lieu de 218. Dans l'encyclopédie intitulée *Mafâtîh-al-olowm*, dont M. Snouck Hurgronje prépare une édition, on lit وسمّى هاولاء (الحرنانية) صابئين فى ايام المامون فاما الصابئون على الحقيقة ففرقة من النصارى.

sespoir. Pendant deux siècles ils avaient su échapper à toute persécution rigoureuse; maintenant le temps des petits cadeaux semblait passé. Beaucoup d'entre eux firent la déclaration de foi musulmane, d'autres se firent Chrétiens. Un jurisconsulte musulman de Harrân les tira d'embarras. „La doctrine des Sabiens, leur dit-il, est peu connue. Dites que vous appartenez à cette secte et vous jouirez du privilège que le Coran leur accorde". On adopta son conseil. Mamoun ne revint pas à Harrân, mais dorénavant tous les sectateurs de l'ancien culte de cette ville et ceux des villes voisines portèrent le nom de Sabiens, quoique leur culte n'eût véritablement rien de commun avec celui des vrais Sabiens.

M. Chwolson a prouvé que les pratiques religieuses des Harraniens étaient en réalité celles des anciens Syriens, lesquelles n'ont été modifiées qu'extérieurement par le contact avec les Grecs. L'étude du culte de ces Harraniens a par conséquent le plus haut intérêt, parce qu'il révèle une page de l'histoire des religions qui avait été presque totalement obscurcie. Les fragments trouvés par feu M. Dozy sont très importants pour cet étude. On ne peut douter de leur authenticité. Car, tout en offrant beaucoup de détails nouveaux, ils s'accordent en général avec tout ce que nous savons par d'autres sources, et il y a plus d'une particularité qui prouve que l'auteur était bien informé. Un résultat des plus intéressants qui pourrait au premier abord paraître résulter d'un examen de ces morceaux, c'est qu' Avicenne, Ibn Hazm, Chahrastânî et d'autres savants ont eu fort raison en classant la religion des Harraniens parmi les religions monothéistes. Car, d'après nos textes, les corps célestes, c'est-à-dire les divinités qui les gouvernent, règnent sur le monde et c'est à eux que l'homme doit adresser ses prières, mais leur pouvoir vient de l'Être suprême, qui les en a doués; ils sont les médiateurs entre Dieu et l'homme et intercèdent auprès de Dieu pour celui qui implore leur secours. Cependant, il n'est nullement certain

que cette doctrine ait été celle du peuple harranien. M. Chwolson croit qu'elle a été inventée dans les écoles de philosophie, d'où émanaient les écrits où se sont renseignés les savants musulmans. M. Nöldeke est du même avis. Il m'écrit: „Le monothéisme des Harraniens n'est assurément pas authenthique, mais doit être attribué à des influences gréco-philosophiques et chrétiennes. Si les savants de Harrân le donnaient pour la croyance de leur corréligionnaires, c'est qu'un travestissement de ce genre était indispensable pour ne pas trop choquer les Musulmans."

Pour obtenir la faveur d'une divinité sidérale, il faut choisir le moment propice, il faut faire l'offrande acceptable. On ne peut remplir la première condition sans posséder une connaissance approfondie de la course des corps célestes, de l'influence spéciale de chaque astre sur la terre et ses habitants et des modifications que l'action d'un astre subit par celle d'un autre. On ne peut en outre faire d'offrande acceptable que si l'on connaît à fond les propriétés des substances et les rapports qu'il y a entre ces propriétés et celles des différents corps célestes. L'astrologie et la magie sont donc indispensables au culte des astres et la continuation de l'étude de ces sciences occultes dans le moyen âge a été en réalité la continuation du paganisme babylonien, revêtu d'un habit musulman ou chrétien. Les fragments témoignent des progrès que les Harraniens avaient faits dans ces sciences.

Les Harraniens disent que les pratiques de leur culte leur ont été enseignées par Hermès qui, dans les formules de prière, porte le nom de révélateur. Or, selon M. Sayce (The astronomy and astrology of the Babilonians, dans les Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeology III, 168), Mercure porte dans une tablette babylonienne le titre de „prince des hommes de Harrân." Dans le chapitre de la *Ghâya* qui traite des propriétés des planètes on lit que la religion des Sabiens, c'est-à-dire des Harraniens, appartient à Mercure.

Nous savons par Calcachandî (Chwolson II, 525 comp. 175 et 500) que la plus grande fête des Harraniens était le jour où le soleil entre dans le signe du bélier, c'est-à-dire l'équinoxe du printemps. Les fragments nous apprennent que la divinité en l'honneur de laquelle on célébrait cette fête était Mars, qui a le plus grand pouvoir de nuire et dont par conséquent on s'efforce surtout de se concilier la faveur. On le nomme le Dieu aveugle, parce que dans sa colère il frappe sans regarder où. Ce passage confirme l'exactitude de la leçon du *Fihrist* [1]) الاعمى, que M. Chwolson (II, 188) croyait à tort être une corruption de الاحمى „le brûlant" [2]). Les fragments ont conservé le nom syrien, qui est *Moro Samyo*. L'encens qu'on brûlait en invoquant cette divinité est, d'après la *Ghâya*, le seul pour la composition duquel on employait du sang humain. Si l'on peut ajouter foi à l'assertion de l'auteur du morceau de la *Ghâya*, qui dit que les invocations et les pratiques religieuses qu'il fait connaître étaient encore en usage de son temps, c'est-à-dire à l'époque d'al-Mamoun, il sera difficile de douter avec M. Chwolson que des sacrifices humains aient été encore accomplis aux premiers siècles de l'Islamisme. L'auteur du morceau ne nous apprend pas d'où l'on tirait le sang humain nécessaire pour la fabrication de l'encens de Mars. Mais il affirme que dans certaines occasions solemnelles on sacrifiait un enfant [3]).

L'horrible et merveilleuse histoire de la tête humaine parlante est racontée dans les fragments avec des détails qui s'accordent en général avec ceux du *Fihrist* (p. ٣٢١, Chwolson II, 20 et suiv.) et de Dimachkî (éd. de Mehren ٤١, Chwolson II, 388 et suiv.). Le patriarche jacobite Dionysius 1er

1) Edit. de Flügel ٣٣٢, ٣٣٥ (Chwolson II, 24, 39).

2) Dans رب العيبان (Chwols. II, 24 l. 2) le second mot est un nom d'action, l'épithète signifie „le seigneur de la cécité".

3) Comp. le *Fihrist* ٣٣٣ (Chwolson II, p. 28 et suiv.) et Bêrounî p. ٣٠٥, 7—9.

raconte qu'en 765 un homme destiné à être immolé, averti du danger qui le menaçait par la vue de la tête sanglante de son prédécesseur, réussit à s'enfuir et accusa les prêtres harraniens auprès du préfet de la Mésopotamie, Abbâs, frère du calife al-Mançour, qui les punît sévèrement (Chwolson II, 131). Mamoun dit, en 830, aux députés harraniens: „Vous êtes sans doute ces gens de la tête (parlante) à qui mon père Rachîd a eu affaire" (*Fihrist* ٣٣٠, Chwolson II, 15). D'après le morceau de la *Ghâya*, c'est à l'époque du calife al-Moctadir qu'en entrant inopinément dans le temple on aurait découvert la tête, qu'on aurait alors ensevelie. Avons-nous là trois récits différents d'un seul événement, ou bien s'agit-il de trois faits distincts? Je suis enclin à admettre la seconde alternative. Le récit du patriarche ne peut pas avoir été anti-daté, parce que la chronique va jusqu'à l'an 775 (comp. cependant Chwolson I, 464 et suiv.). On ne peut admettre l'explication que M. Chwolson propose (II, 132), et d'après laquelle Mamoun, confondant deux événements, aurait placé sous le règne de son père ce qui avait eu lieu du temps de son aieul al-Mançour. Que les Harraniens aient couru en effet un grand danger à l'époque de Rachîd résulte clairement de la fondation du trésor des calamités, qui date du temps de ce calife (*Fihrist* ٣٣٠, 27, Chwolson II, 17, comp. I, 466). Et il n'y a point de motifs de douter de la véracité de l'auteur des fragments dans ce qu'il rapporte sur ce qui aurait eu lieu sous Moctadir. Alors la vénalité était partout, chacun voulait avant tout s'enrichir. Les Harraniens jouissaient officiellement de la tolérance accordée aux Sabiens, mais on savait bien qu'ils avaient des cérémonies peu en harmonie avec les principes des religions révélées; s'ils ne voulaient pas être molestés, ils leur fallait payer. Le trésor des calamités fournissait les moyens d'apaiser l'indignation des préfets trop consciencieux.

Que les têtes découvertes dans le temple par les fonction-

naires musulmans ne fussent pas de véritables têtes humaines, mais des imitations auxquelles on faisait pousser des sons, voire même prononcer des mots, au moyen de certains méchanismes dont parle Masoudî (éd. de Barbier de Meynard IV, 63, Chwolson II, 370), c'est ce que M. Chwolson a rendu assez probable (II, 152 et suiv.) et on trouvera la chose plus vraisemblable encore si l'on sait que l'expression de „la préparation de la tête" était devenu déjà chez les anciens alchymistes un terme technique [1]). En effet, si l'on avait découvert des traces de sacrifices humains, il est peu probable que les Harraniens en auraient été quittes pour de l'argent.

Nous savons par les textes publiés par M. Chwolson que les Harraniens avaient la coutume de conduire leurs enfants dans les souterrains du temple, où les prêtres les remplissaient d'effroi au moyen de divers méchanismes, afin de dominer leur raison et de s'assurer leur obéissance. L'auteur des fragments semble considérer ce fait comme avéré. Il ajoute que les garçons nés ailleurs étaient assujettis, dès leur arrivée à Harrân, à une épreuve spéciale. On les plaçait au dessus d'un encensoir où brûlait du bois de tamaris. Si la flamme les brûlait, soit par devant, soit par derrière, on les renvoyait et ils ne pouvaient jamais être admis dans le sanctuaire. Dans le cas contraire on les admettait dans le temple pour être initiés comme les autres enfants. Les initiés recevaient au pouce et à l'index un anneau portant la figure d'un singe et d'une huppe. Dans le *Fihrist* il est aussi question de ces anneaux (٣٢١, 24, Chwolson II, 21 et 141).

Nous lisons dans la *Ghâya* qu'en invoquant la divinité de Jupiter, le fidèle doit porter au cou le Livre des Hanîf. Ce passage peut servir à corriger un passage du *Fihrist* (٣٢١, 22, Chwolson II, 21) où ce livre est appelé الكتاب الحاتفى, nom qui ne présente aucun sens. Le nom de Hanîf donné

1) *Fihrist* ٣٥١ l. dern. et la remarque de Flügel II, 191.

par les Chrétiens aux Syriens paiens était proprement une injure [1]), mais, de même que c'est arrivé dans d'autres cas, les Harraniens l'adoptèrent et dans leur bouche il devint l'équivalent de fidèle à la sainte religion des pères. Le célèbre Thâbit fils de Corra dit fièrement: „Nous sommes les héritiers de la *hanfout*, c'est-à-dire de la vraie religion, qui autrefois était répandue sur la terre. Heureux ceux qui pour la sainte cause de la *hanfout* portent patiemment leur fardeau soutenus par la foi" (Chwolson I, 178). Le livre des Hanîf est donc le livre saint des Harraniens, et il me semble indubitable que dans le passage du *Fihrist* il faut lire الكتاب الحنفى ou bien كتاب الحنفاء. Il est question du même livre dans un autre passage du *Fihrist* (٣٢, 1), mais il y a évidemment confusion entre le livre des Harraniens et un autre ouvrage traitant des doctrines des vrais Sabiens. Le nom de Hanîf revient dans la même signification dans la prescription relative à l'encens destiné au dieu Soleil et qui s'appelle „le grand encens des Hanîf."

On savait déjà que d'après la doctrine des Harraniens chaque planète est la demeure d'une divinité ou d'un ange qui la dirige (v. p. e. Chwolson II, 406, 610, 703 et suiv.), de même que l'âme de l'homme gouverne son corps. Ces divinités portent les noms des astres qu'ils habitent, mais ont en outre des noms spéciaux qui ont été conservés, à l'exception de celui du soleil, dans les formules d'adoration des Harraniens que donne la *Ghâya*. Le nom de l'ange préposé à Saturne est *Ichbîl*, celui de Jupiter *Roufâël*, celui de Mars *Roubâël*, celui de Venus *Bêtâël*, celui de Mercure *Harkîl*, celui de la Lune *Salbaël*. Ces noms sont presqu'autant d'énigmes [2]). J'ai retrouvé ailleurs

1) Comp. Bêrounî ٢٠٩, 10, ٣١٨, 18.

2) M. Nöldeke a eu la bonté de les examiner de nouveau. A la liste des noms d'ange et de démon se terminant en *él* que j'avais faite, il en ajoute une autre tirée principalement des livres mendaïtes et aethiopiens, mais où on ne retrouve pas non plus ces noms de planète.

Roufaël et Harkîl, je n'ose proposer une conjecture par rapport aux autres. Dans le dernier chapitre de la *Ghâya* on trouve des formules d'invocation des planètes attribuées aux Hindous, mais conçues presque dans les mêmes termes que celles attribuées aux Harraniens. Ces formules contiennent les mêmes noms et j'ai donné les leçons des manuscrits au bas du texte. L'ange du Soleil s'y appelle ناىل dans les deux manuscrits de Leide, ناناديل dans celui d'Oxford [1]).

Mais outre ces noms d'ange, chaque esprit de planète a des noms magiques. Jupiter est invoqué sous les noms de *Daryâs*, *Hatîs*, *Maghîs*, *Darîs*, *Tamîs*, *Farous*, *Dahîdâs*, *Akrîdous*, *Damâhous*, Mars sous ceux de *Daghîdious*, *Hâghîdîs*, *Ghîdious*, *Maghrâs*, *Ardaghous*, *Hîdghîdous*, *Mahandâs*, *Dahîdmâs*. J'ai donné la leçon de ces noms qui me semblait la mieux recommandée par les manuscrits; je ne peux pas les expliquer et je ne sais pas même si une explication est possible. Les terminaisons font soupçonner qu'ils sont d'origine grecque ou latine, et en effet l'auteur de la *Ghâya* cite dans un autre chapitre un livre d'Aristote intitulé الاسطماطيس, qui contient les noms magiques des éléments et des planètes. Comme ce livre a la forme d'une lettre à Alexandre, je ne doute pas que ce ne soit un travail fait sur l'opuscule Περί Κόσμου (Du système du monde) attribué à Aristote. Hâdji Khalîfa (V, 41) n'a que le titre de ce livre. La traduction arabe se trouve, à ce qu'il paraît, dans la Bibliothèque bodléenne d'Oxford (Marsh 556(2), catal. de Uri I, p. 126 n. DXV) sous le titre de كتاب الاسطماخس (الاسطماخيس), qui paraît être une corruption de الاسطماطيس, car la même corruption se trouve une fois dans le man. A de la *Ghâya*, une fois dans le man. B, deux fois dans le man. d'Oxford. C'était aussi l'opinion de Flügel (*Fihrist* II, 189). Il y a à Leide un petit traité attribué aussi à Aristote et

1) تائل est donné comme nom d' Iblîs avant la chûte, Khafâdjî ١٥٩ (sous عزازيل).

et de même destiné à Alexandre, intitulé رسالة الحروف „Traité de la valeur astrologique et magique des lettres." En comparant ce traité, on est tenté de ne voir dans ces noms mystérieux que des combinaisons de lettres représentant certaines qualités. D'un autre côté l'un des noms pour certain semble avoir une signification, c'est celui de *Primas*, donné à Saturne. Il est très probable que Harrân a été l'officine principale de ces livres pseudo-aristotéliens et de tout ce qui a trait aux sciences occultes [1]). D'après le *Fihrist* (٣٥٣, 11 et 12) c'est Hermès qui est l'auteur de ces ouvrages. Il est fort remarquable que parmi les qualités de Mercure, qui a instruit les Harraniens dans les secrets de leur culte, l'auteur du morceau dans la *Ghâya* cite „l'emploi de livres supposés." Selon le livre du Système, l'emploi des noms magiques de Jupiter est le suivant: *Daryâs* est le côté supérieur, *Hâtîs* le côté inférieur, *Maghîs* la droite, *Darîs* la gauche, *Tamîs* le devant, *Farous* le côté opposé. *Dahîdâs* est le nom spirituel du mouvement de la planète dans sa sphère, *Damâhous* est le nom qui embrasse tout et qui s'emploie pour la divinité sidérale elle-même. La signification du nom de *Akrîdous* n'est pas donné. Le nom magique de la divinité de Mars est *Daghîdious*, le nom de l'esprit du mouvement de cette planète est *Dahîdmâs*. Les autres noms sont expliqués comme ceux de Jupiter, à l'exception de *Mahandâs* qui manque. Les noms magiques des autres planètes ne se trouvent pas dans les formules d'adoration des Harraniens que donne la *Ghâya*.

Les sacrificateurs invoquent les astres sous les noms qu'ils portent en divers pays, probablement de crainte de négliger le nom le plus agréable à la divinité. Outre le nom

1) Comp. Chwolson I, 714 et suiv. D'autres livres pseudo-aristotéliens cités dans la *Ghâya* sont كتاب الاشنوطاس (B; A sans points; O الاسنوطاس) et le كتاب الملاطيس, nommé dans le *Fihrist* et souvent cité. L'auteur connaît aussi les traductions d'ouvrages authentiques d'Aristote faites par Mattâ ibn Younos et Honain ibn Ishâk.

arabe, ils prononcent le nom persan, le nom grec, le nom romain, le nom indien. Les noms latins n'y figurent point; ceux qu'on appelle romains sont ordinairement grecs, une seule fois on a donné un nom persan (Hormoz) pour romain. Les noms indiens sont faciles à reconnaître, à l'exception de celui du Soleil, dont on cherche en vain le prototype sanscrit. Ce nom paraît être l'égyptien grécisé Horos.

Ce qui est très remarquable, c'est que les noms harraniens des planètes, comme Baäl (Bêl), Beltî, Sîn, Nabou, sont absolument absents. Cette circonstance à elle seule suffirait déjà à prouver que les formules d'invocation ne sont pas une traduction littérale de celles qu'on employait à Harrân. En effet, il est bien évident que l'auteur arabe a adapté sa matière au goût du public auquel son livre était destiné, c'est-à-dire de ces riches et élégants roués de Bagdad qui, tout en se moquant des préceptes et des pratiques de l'Islam, avaient l'oreille ouverte aux doctrines secrètes et à toutes sortes de superstitions. Mais il n'en reste pas moins certain que l'auteur lui-même avait foi dans le pouvoir des divinités planétaires et que le fond de ces formules est authentique.

En voilà assez, j'espère, pour donner une idée de l'importance des fragments découverts par M. Dozy. Ils pourront servir à éclaircir plus d'une question difficile sur la religion et le culte des Harraniens que, faute de documents, M. Chwolson n'a pu trancher dans son ouvrage sur les Sabiens. Il n'est pas improbable qu'un examen suivi de toute la littérature des sciences occultes ne fournisse de nouvelles lumières encore.

TEXTE ARABE.

(A = man. de Leide 571, f. 58 r. et suiv., B = man. de Leide 496, p. 146 et suiv., O = man. d'Oxford, Marsh. 155, f. 69 r. et suiv.).

فصل *a* ومن اعمال الصابئين ما ذكره الطّبَرِيّ المنجّم فى استجلاب قوى الكواكب قال *b* الذى عندى ممّا وجدتُ لرؤساء الصابئين وخَدَمَة الهيكل *c* من استنزال الكواكب وخدمتها ما اذكره *d* قالوا اذا اردت ان تناجى كوكبا وتسعله *e* حاجة فاستشعر اوّلا تقوى *f* الله تعالى *g* وطهّر قلبك من الاعتقادات الرديّة وثيابك من الدنس واخلص نفسك وأصفها *h* وانظر الحاجة التى تسعلها لمن يجب سؤالها من الكواكب السبعة ومن طبع ايّ كوكب من العلويّة ⚳ فاقصد لذلك الكوكب العلوىّ الذى تلك الحاجة من طبعه والبس لباسه وبخّر ببخوره وادع *k* بدَعْوته بعد ان يكون ذلك الكوكب فى الحدود التى ارسمها لك من مواضع فلكه فانّك اذا فعلت ذلك انقضت حاجتك وبلغت مرادك فى سؤالك فرحل تسعله الحاجات الى المشايخ الاجلّاء والرؤساء والملوك والقدماء والنسّاك وارباب الضياع *l* والمتقبّلين واصحاب المواريث والقهارمة والوكلاء والفلّاحين والبنّائين والعبيد واللصوص والآباء والاجداد والاكابر ان كنت حزينا او كان بك مرض من مرّة سوداء وكلّ *m* امر

---

a) Manque dans B. O الفصل السابع. *b*) B ajoute وهذا.
c) A الهياكل. *d*) B et O ذكره. *e*) A او تسأله. *f*) O بتقوى.
g) O عز وجل; B ajoute cette formule après تعالى. *h*) O وصفّها correction du copiste pour واصفها. *i*) Manque dans B et O.
k) A وادعوه. *l*) O de seconde main الصنايع. Le mot suivant est dans B والمتغلبون, mais والمتقبلون dans O et de même, mais sans points, dans A. M. Dozy avait écrit والمتغلبين. *m*) B et O او كل.

يكون من طبعه فاطلبه *a* على ما ارسمه لك واستعن عليه بالمشترى فانه المصلح لما يفسده وربّما طلب بزعمه الانسان امرا الى كوكب فيسعل ذلك الكوكب كوكبا آخر فينقضى ذلك الامر فلا تسعل امرا الّا لكوكب يصلح له، واطلب *b* بالمشترى ما هو من شاكلته *c* ممّن هو من *قسمته مثل *d* اهل المراتب العالية ومن *e* له سابقة كالعلماء *f* والقضاة والفقهاء والحُكّام *g* واهل العدل وائمّة الهدى واهل تأويل النرويا *h* والفصلاء والزهّاد والحكماء والملوك والخلفاء والاشراف والعظماء والوزراء والاولاد والاخوة الاصاغر *او طلب *i* صُلح او تجارة فاسعلهما *k* منه، واسعل المريخ الاسباب التى تريد من اهل *l* طبيعته كالاساورة والقوّاد والخوارج والنوّاب *m* وصحبة السلطان والابطال والجند *واهل الخلاف والساعين *n* فى فساد الديار وهتك الاستار ومحاولة الدماء والنيران اجمع *o* وصناعة الحديد والعمل به واصحاب الحروب وسياسة الدوابّ ورعاة *p* الغنم واللصوص وقطّاع السبيل والخصماء والاضداد والاخوة الاوساط *q* وسله ايضا جميع ما تريده ممّا *r* هو من طبعه كمرض الاسفل والفصد والحجامة واستعن عليه بالزهرة فانها تحلّ ما يعقده وتصلح ما يفسده، واسعل الشمس ما تريده من الحاجات من *s* الملوك

---

a) B et O فاطلبها. *b*) B et O ويُطلب. *c*) O مشاكلته.
d) B et O قسمه من. *e*) B et O ومن. *f*) A et O والعلماء.
g) B et O والحكماء. *h*) O التاويل للرويا. *i*) A et O وطلب.
k) A فاسعلها. O admet les deux leçons, car on lit à la marge اى الصلح والتجارة او يقول فاسعلها بالجمع اى هذه الخوايج كلها.
l) Manque dans B et O. *m*) A والعواد, B والتنودد. M. Dozy avait écrit والشوّار. *n*) B واهل الخلا والساكنين, O والحلّاف والساكنين. *o*) Manque dans B. *p*) B ورعاء qui est bon aussi.
q) B والاوساط. Dans O le و a été biffé. *r*) B كما. Dans O ما هو manque. Au lieu de طبعه O a طبيعته. *s*) O الى.

والخلفاء والرؤساء * واصحاب التتويجان واهل العزّة *a* والسلطان والاشراف والامراء والشجعان والابطال والقائمين *b* بالحقّ والمدحضين للباطل ومحبّي الثناء الجميل والقضاة والفقهاء والحكماء والفلاسفة والسادة والعظماء والعلماء والجلّة اهل الهيبة *c* والوقار والجزالة *d* وذوى المراتب العالية والآباء والاخوة الاكابر *e* * فسل لحاجات لهم ومنهم كالمال والرياسة والولاية وما شاكلها *f*، واسعل الزهرة في امور النساء والفتيان والجواري والمُرْدان ومواصلتهنّ والاولاد ومحبّي *g* الاولاد والعشّاق واهل الهوى والزنا واللاطة والنُّبّاك *h* والسحّاقات من النساء واللاعبين *i* بانواع الملاهي والزَّمْرة *k* واصحاب الاغاني والمؤنّثين والمخنّثين والخُنَثاء *l* والخصيان والعبيد والخدم *m* والغلمان واهل الملق والاطراء *n* وبالجملة اهل التصاوير والمجون والازواج والامّهات والخالات والاخوات *o* الاصاغر واستعن عليها بالمريخ فانها تشغفه *p* وتميل اليه، واسعل *q* عطارد في امور الكُتّاب واهل

---

a) B واهل التياج والعزة. *b*) Les man. ont والقايمون, et aussi le nominatif dans les mots qui suivent. *c*) O السكينة qui est bon aussi. B واهل اللتب leçon qui se rapproche plus de celle de O que de celle de A. *d*) O والجرءة. *e*) B والاكابر. Le و a été biffé dans O. *f*) Ces mots ne sont pas dans B et O. *g*) A et O ومحبو, B ومحب. *h*) Pl. de نائك; A sans points; B والعمال (sic); O والسلاطة والقتال. *i*) Les man. ont واللاعبون, et aussi le nominatif dans les mots qui suivent. Au lieu de بانواع O a بارباب. *k*) A والزمر; B والزهوه (sic). *l*) A et B والخنثى. M. Dozy avait annoté: »Au lieu du sing., l'auteur aurait dû employer le pl. خَنَاثَى ou خناث". O a la bonne leçon: الخُنَثاء est un pluriel de خَنِيثٌ, autre forme de خَنِثٌ, que M. Dozy a admise dans son Supplément sur l'autorité du Vocabulista. Quelques lignes plus loin on verra un second exemple de ce pluriel. *m*) O والخدام. *n*) B et O والاطرى. *o*) B et O والاخوان. *p*) O تعشقه. *q*) O وسل.

لحساب والمهندسين *a* والمنجّمين والخطباء والفصحاء والبلغاء والعلماء والفلاسفة والحكماء واصحاب الكلام والادباء والشعراء واولاد الملوك والوزراء وولاة الدواوين والعمّال وجُباة الاموال والتجار واهل الصنائع العلْمية والعَمَلية والخصماء والمنازعين والعبيد والخُنثاء *b* والصبيان والوصفاء والوصائف والاخوة الاصاغر والصنّاع والنقّاشين والمصوّرين والصاغة وما يشاكل طبعه، واسفل *c* القمر فى امور الملوك والنوّاب *d* وولاة العهود وولاة الخراج والبُرُد والفيوج والرسل والمسافرين والمتحوّلين والفلّاحين واهل العمارة والمهندسين واصحاب المساحة والوكلاء والدهاقين والملّاحين والمتصرّفين فى الماء والعامّة والجمهور من الناس *e* والسحرة * والاثراء من النساء *f* والحوامل منهنّ وخدم الملوك والامّهات والخالات والاخوات *g* الاكابر * فالمراد ان لا *h* تسفل كوكبا ما ليس من *i* طبعه فاعلم ذلك وها انا مُبيّن *k* لك طبائعها وخاصّة دلائلها *l* على الاشياء الموجودة فاوّلها واعلاها مكانا واقربها من فلك البروج زحل وقوّته البرد واليبس وجوهره نحس مفسد وهو منتن الريح خبيث غدّار متخوّف وهو اذا هم بشىء غدر وشرّق وفزّع *m* ويدلّ على اعمال الجنان والانهار والحرث والفلاحة وكثرة الماء *n* والنخل والفقر والخلاف *o* والاسفار البعيدة الردية ويدلّ على بعد الغور والحقد والمكر والختل *p* والمضرّة وقلّة

---

a) Les man. ont le nominatif ici et dans ce qui suit. *b*) A والخنثا (*sic*), B والجباه. O omet le و suivant. *c*) O وسل. *d*) A والثوار. *e*) B et O النسا. *f*) M. Dozy avait laissé le mot en blanc. La leçon de A est confirmée par celle de O والامراء qui a la même signification. Le mot manque dans B. Les mots من النساء ne sont pas dans B et O. *g*) B et O والاخوان. *h*) B والمردان ولا. O a والمراد au lieu de فالمراد. *i*) A فى. *k*) B سنبين. *l*) A دلالتها. *m*) Manque dans O. Le mot suivant est sans و dans B et O. *n*) A المال. *o*) O a ce mot plus loin après الردية. *p*) Sans points dans les 3 man. On pourrait lire الكحيل.

الخلطة *a* بالناس وكلّ عمل يعمل بالشرّ والقهر والحبس والتغيّر *b* والتعب *c*
* واللدّ والوهن والفساد وصدق القول والمودّة والتأنّي والشيخوخة والتؤدة
والفناء والخوف وكثرة الفكر والهمّ والتجارب والغصب *d* والحاجة وقلّة
الخير والغموم والاحزان والتعسّر *e* والنكد *f* والموت والغشّ *g* والمواريث
والتّهم والاشياء القديمة وطول الفكرة وكثرة الكلام وعلم الاسرار وغوامض
الامور واذا رجع يدلّ على المهانة *h* والضعف ويدلّ على الوثاق *i* والاصرار
في الامور وان نظر الى كوكب وهو راجع وذلك الكوكب ايضا ضعيف
اوهنه واضعف حاله وان كان ايضا راجعا وتسعل حاجة دلّ على
العُسر *k* والنكد واحتمال الثقل الشديد في طلبها واذا كان في حظّه
كثر شرّه وان كان له في الطالع مزاجا *l* كان معتدلا، والمشترى قوّته
الحرارة والرطوبة المعتدلة وجوهره سعيد وهو دون زحل في الرتبة *m*
والعلوّ وهو يدلّ على الحياة والاجسام الحيوانيّة والنشوء والكون والزيادة
والنماء والعدل والاعتدال في الاشياء والوقار والعفّة والصدق والصلاح
والامانة والورع والبرّ *n* والتقى والحمد *o* والثناء والصبر والتحمّل *p* والفهم
والحكمة والاحتمال والحميّة والغلبة والصلح والكرامة والفلاح *q* والظفر
والرياسة والرغبة في المال وجمعه والمواريث وحسن الخلق والصدقات

---

a) B peut-être الخلط. *b*) B والتغيير. *c*) A والتعبس ou والتعسر. *d*) Tout ceci ne se trouve que dans A. J'avais cru devoir rejeter les mots وصدق القول والمودة, puis je les ai replacés, en comparant p. 310 l. 1—2. Pour والتؤدة A a والتودد; le mot والفناء y est écrit والعنا (*sic*). Pour والخوف il a وبعد الخوف والغور.

e) A والعسر. *f*) B والتكدّر. *g*) B والغشى. *h*) A النهاية. Sur le mot suivant O a la note marginale: عطف بيان. *i*) B الاوثاق. *k*) B et O التغيّر. *l*) B sans points. *m*) A المرتبة. *n*) Manque dans O. *o*) O والجهد. Au lieu de والثناء O a والبناء. *p*) A والتحمل. *q*) Bon plus loin, dans la grande prière à Jupiter; ici les man. ont par erreur والفلاحة.

والسخاء والعطيّة *a* ومعونة الناس على الاشياء وحبّ العمارة والمساكن العامرة وحبّ الرحمة للناس والوفاء بالعهود واداء الامانة وحبّ المزاح والفكاهة والزينة والشكل *b* والفرح والضحك وكثرة الكلام ودربة اللسان والمسرّة بمن يوافقه وكثرة النكاح وحبّ الخير وكراهة الشرّ والامر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمريخ قوّته الحرارة واليبس المحرق وجوهره نحس مفسد يدلّ على الفساد والخراب واليبس والقحط والنيران والخلاف والدماء وكلّ امر يحدث فجاءةً والجور *c* والقهر والحزن والقتل والحروب والحريق والفتن والتفريق والتبديد وفساد الاشياء والمكاره والعذاب والضرب والسجن والضيق والاباق *d* والخصومة والطيش واللجاجة والعجلة والسفه وفحش اللسان وقلّة الفرح والكذب والنميمة * وقلّة الحياء والسفر والجولان والغربة والوحدة والمكاره والحدّة *e* والغضب واستحلال *f* المحارم والحرق *g* وقلّة الورع والوفاء والفجور والخبث *h* والحلف بالايمان الخائنة والاعمال السوء وقلّة الخير وكثرة الفكر فى الاشياء وسماجة النكاح كالعبث بالحيوان والزناء وقطع الولد فى الرحم وسقوط الجنين والخيانة والتلصّص والمكر والخداع وسوء المجاورة *i* وكثرة التعب والاذواء *k* والجفاء والخبث وقطع الطريق *l* والسلب والمكايد ونقب الحيطان وفتح الابواب وهتك الستور وفتق الحجب وكلّ عمل لا خير فيه ولا نفع، والشمس قوّتها الحرارة واليبس وجوهرها ممتزج تصلح وتفسد وتضرّ وتنفع وتسعد وتنحس تدلّ على العقل والفهم والمعرفة *m* والشجاعة

---

a) O والشجاعة. *b*) B والتشكل qui est bon aussi. *c*) A والفاجور. *d*) O والاباء. *e*) Tout ceci manque dans B et O. *f*) O واستجلاب. *g*) A والخوف, O والحرق. *h*) A والحبث, B والخبث. M. Dozy avait écrit والخنث. *i*) A et B ont المحاورة. *k*) A والاذا. *l*) A الطرق. *m*) B et O ont, par erreur والشدة البطش.

والنجدة والاستطلاع *a* والقوّة والشدّة والمغالبة والقهر وشدّة البطش والجور على المخالف والعدل على المؤالف والاساءة الى كلّ من قرب والاحسان الى كلّ من بعد وكثرة المنفعة وكثرة المضرّة *والوفاء بالعهد واصطناع الخير الى الناس والفرح والتمام فى القصد وكثرة الكلام *b* وسرعة الجواب والمحبّة فى جمع المال وحسن الثناء والجلالة فى اعين الناس والمخالطة لهم وكلّ فضيلة وخاصّيّة يحتاج اليها الملوك والرؤساء فى تدبيرهم وسياساتهم وتدبير *c* المعادن الشريفة وعمل الاكاليل وآلات الملوك الرفيعة *d* والنُّقّاد المخلصين الاشياء عن التبر *e*، والزهرة قوّتها البرد *f* والرطوبة وجوهرها سعيد تدلّ على النظافة والعُجْب والزَّهْو والصَّلف والمزاح *g* وحبّ الغناء واللهو والضحك والزينة والفرح والسرور والرقص والزمر وتحريك اوتار العيدان والاغانى والاعراس والعطر والطيب وتاليف الالحان واللعب بالنرد والشطرنج والفتك والبطالة والزناء والمجانة والتحبّب الى النساء والطمانينة اليهنّ والتجمّل *h* والكرم والسخاء وجودة *i* النفس والسماحة وحسن الخلق والجمال والبهاء وكثرة الشهوة لكلّ شىء والحلف بالايمان الكاذبة وحبّ المشارب المسكرة والاستعمال لها وكثرة النكاح بانواع شتّى كالمجامعة فى الدبر والسحق *k* وحبّ الاولاد والميل الى العدل والانصاف وحبّ الاسواق والكينونة فيها والعشق والتودّد والقبول ونظم الاكاليل وحليها *l* ونظم التيجان وحلاوة النطق والاستهزاء

---

a) M. Dozy avait corrigé ce mot en الاضطلاع, correction que je ne crois pas nécessaire. *b*) Tout ceci manque dans O. *c*) O وتدبر. *d*) O والات للملوك الدقيقة. *e*) O sans points; B العشق. M. Dozy avait cru devoir lire الغشّ, mais la leçon de A confirmée par O semble s'y opposer. *f*) B البرودة. *g*) A sans point. *h*) O والتحمل. *i*) A et B وحرده (*sic*). *k*) On lit sur la marge de O: هو ما يفعله النساء ببعضهن وهو المساحقة. *l*) B et O وحلها.

والتوانى وضعف النفس والفرح بكلّ شيء حسن فيه مدخل *a* الشهوة وعمل الاصباغ * وصناعة الفضّة *b* وصناعة الذهب والتجارة وبيع العطر ولها الزام بيوت العبادات والتمسّك بالدين والنسك ولها الشهوات المانعة *c* من حسن *d* تمام الحكمة، وعطارد سريع التغيّر مائل بقوّته وطبيعته لقوى جميع الكواكب وطبائعها يدلّ على العقل والنطق والكلام وبعد الغور والذكاء والفطنة وحسن التعليم *e* والمناظرة والادب والفلسفة وتقدمة *f* المعرفة والحساب والمساحة والهندسة وعلم النجوم والكهانة والعيافة * والزجر والفال والكتابة والبلاغة والفصاحة وحلاوة اللسان وسرعته *g* ومعرفة العلوم والذكر والحمدة بسببها *h* والمبادرة فيها بجميع الاشياء وقرض الشعر ومعرفة الكتب والدواوين والخراج والاطّلاع على الاسرار الخفيّة والوحى الى الانبياء والعطف والرأفة والرحمة *i* والسكينة والوقار والفرح وفساد المال والتجارات والشراء والبيع والاخذ والعطاء والخصومات والشركة والفكر والكيد والمكر والخديعة والدهاء *k* والحقد والكذب وبعد الغور ولا يعلم ما فى نفسه واستعمال الكتب المزوّرة والعداوة والخوف من الاعداء والسرعة فى الاعمال وكثرة التلوّن ورفق الكفّ وعمل الصناعات المختلفة والحذق بكلّ *l* شيء والشهوة لكلّ عمل لطيف وجمع الاموال وفسادها والصبر والمساعدة والكفّ عن الشرّ، والقمر قوّته البرودة والرطوبة وجوهره سعيد يدلّ على ابتداء الاعمال وكثرة الفكر فى الاشياء وحديث النفس وجودة الراى والبلاغة والتيقّظ والسعادة فى المعاش والظفر بما يراد من الاشياء *او تصنّع او تأنّق *m*

---

a) B مداخل. *b*) O om. *c*) O الحامعة (*sic*). *d*) Manque dans A. Au lieu de تمام O a نظام. *e*) O النظم. *f*) B وتقدم. *g*) Tout ceci manque dans O. *h*) B وشبهها. *i*) Manque dans O. *k*) B et O والدماء. *l*) O والنجد فى كل. *m*) Ces mots, qui manquent dans O, avaient été laissés en blanc par M. Dozy.

وحسن الشمائل والمعاشرة وخفّة الروح والظرف وسرعة الحركة وسلامة القلب وكثرة الاكل وقلّة النكاح وسلامة الجانب فيه والكفّ عن الشرّ والرغبة فى المدح والثناء والفرح والجمال *a* وعلم العلوم العلويّة والخُبْر *b* وافشاء السرّ والتزويج بالنساء والتربية لاولاد الناس والاحسان الى اهل بيته *c* محبّب للناس مكرّم عندهم قليل الرغبة فى الدهن *d* يصلح فى كلّ امر وكثرة النسيان والبلادة والبعد عن الحكمة وحبّ الكذب والنميمة والحقد والختل *e* والحسد والجُبن والبغى والضجر والفشل والكسل والهوان والعجلة وكثرة النفقة والتبذير *f* ۞

فاذا اردت مناجاة هذه الكواكب السبعة فافعل ما اذكره لك ولنبدأ بذكر زحل فاذا اردت الوقوف له ومناجاته واستنزال روحانيّته لظهور قوّته *g* فاصلح اوقاته لذلك ان يكون فى شرفه من الميزان وبعد ذلك الدلو لانه بيته وهو يفرح فيه ثم فى الجدى الذى هو بيته الثانى وان لم يكن فى احد هذه المواضع التى ذكرتها فليكن فى حظوظه مثل حدّه او مثلّثته *h* او يكون شرقيّا او يكون فى الاوتاد *او ما *i* يليها وافضل ذلك *وتد فى *k* وسط السماء او يكون مستقيم السير *او فى تربيع *l* مركز وافضل ذلك ان يكون فى شىء من حظوظه كما

La leçon de A est او يصنع او تانف, celle de B ويصنع او يانف. Les mots تصنع et تانف sont en apposition de ما.

a) Ce mot manque dans A. *b*) B et O الخير. *c*) B الدين, O فيه (*sic*). M. Dozy croyait que les mots suivants (jusqu'à فى كل امر) avaient été déplacés et ne les avait pas reçus dans le texte. Je ne partage pas son opinion. *d*) A الدنس. B ajoute الذى. *e*) A والختل, O والحيل, B sans points. *f*) A المفعة والتبدير, B التفقه والتدبّر, O التفقه فى الدين والمدبر. *g*) O قواه. *h*) B مثلثه. *i*) B وما. *k*) B فى وتد. *l*) A وفى ربع, O وفى تربيع. Au lieu de مركز B a مدكر, O مذكّر.

ذكرنا مستقيم السير سالما *a* من النحوس مشرّقا فى وسط السماء واحذر مناحسه *b* فاشدّ ما يكون زحل *اذا كان *c* فى تربيع المرّيخ او يكون فى بيت هبوطه والوجه فى هذا ان يكون الكوكب حسن الحال بريًّا من النحوس فانه عند ذلك كالانسان الطيّب النفس الذى لا يسعل *d* حاجة الّا قضاها واذا كان محترفا *e* او منحوسا او راجعا او كان فى بيت ساقط عن الطالع فهو كالانسان الضجر المشتغل بنفسه عن غيره فاذا كان زحل فى احد هذه المواضع المذكورة صالح للحال واردت مناجاته فالبس ثيابا *سودا وبرنسا *f* اسود وهو لباس الحكماء وان كان خباء *g* فليكن اسود وادن من الموضع الذى تحبّ ان تناجيه فيه بخضوع وخشوع وانت شبه المغموم الحزين *h* مطاطئ الراس تمشى الهُوَيْنا برفق وسكون ولتأنّه فى زىّ اليهود فانه صاحب دورهم وانت متختّم بخاتم *i* حديد ومعك مجمرة من حديد وتبخّر فيها بهذا البخور وهو ان تأخذ من الافيون والاصطرك والزعفران ولسان الحمل والقردمانا وقشور الكندر ووسخ الصوف وشحم الحنظل وقحف ستّور اسود من كلّ واحد جزو بالسواء فيسحق ما يجب سحقه ويمزج *k* الكلّ عجنا بابوال الماعز السود وصيّره فتائل وارفعها ولتبخّر بفتيلة منها عند القيام له فى وقت المناجاة واستقبله بوجهك وقل والبخور صاعد *l* ايّها السيّد العظيم *m* اسمه الكبير شأنه العالية *n*

---

a) A سليما. *b*) O مناحسته. *c*) Manque dans B. *d*) B et O ajoutent عن. *e*) Les man. ont محترقا. *f*) A اسودا او برنسا اسودا. B a وزنارا au lieu de وبرنسا, O وزنارا. Comp. plus bas où le costume qu'on porte en invoquant Jupiter est décrit. *g*) O خُفّا. *h*) Manque dans B et O. O a ومطاطى. *i*) O ajoute qu'il omet après مجمرة. *k*) A وتمزج, B sans points. *l*) O صاعدا. *m*) O الكريم. *n*) O المحسن. La leçon de A est incertaine.

روحانيّته ايّها السيّد زحل البارد اليابس المظلم المنحس الصادق المودّة الوفيّ العهد الولّي الوحيد *a* الفريد العقود *b* البعيد الغور الصادق الوعد التعب النصب المنفرد بالغمّ والحزن والمتحلّى من الفرح والطرب الشيخ المسنّ * الداهي المجرّب الحبيل *c* المكر العاقل الفهم المُصْلِح المُخْرِب *d* الشقيّ مَن احسنته والسعيد من اسعدته اسألك ايها الاب الاوّل بحقّ آلائك العظام واخلاقك *e* الكرام الّا ما فعلت لي كذا وكذا، وتسجد بالخضوع والخشوع والذلّة برفق وتودّد وأعد القول في سجودك مرارا فان الحاجة التي سألتها تُقْضَى *f* واحرص ان تكون الساعة التي تخاطبه فيها ساعته واليوم يومه فان ذلك انجح في قضائها، وله كلام ثانٍ وبخور آخر تستعمله طائفة منهم والبخور شيح ارمنيّ وأُبْهُل وجوزة شجرة القطران وتمر *g* عجوة واشفارغش *h* بالسواء يسحق ويعجن بالمطبوخ الريحانيّ ويُبَنْدق ويرفع وعند الحاجة تفعل ما ذكرته وتستقبله بوجهك وتبخّر وانت تقول بسم الله بسم اشبيل *i* الملك الموكّل بزحل في جميع البرد والجليد صاحب الفلك السابع ادعوك باسمائك كلّها بالعربيّة يا زحل وبالفارسيّة يا كيوان وبالروميّة *k* يا قَرُونس وباليونانيّة يا اقرونس وبالهنديّة يا شنشر *l* فبحقّ ربّ البنية العليا الّا ما اجبت دعائي وقبلت ندائي واطعت بطاعة الله وسلطانه وفعلت لي كذا وكذا، ويكون البخور في مجمرة حديد

---

a) ولي الوحيد semble être fautivement pour الولّي الوحيد. *b*) B العقول. *c*) O المداهي المُخْرِب الحل. *d*) B المجرب, O لخرب. *e*) A واسمائك. *f*) A اياه تنقضى. Au lieu de واحرص B a واحرس. *g*) B et O وثمرة. Au lieu de عجوة B a عجوز. *h*) B واسفارغش. *i*) Illisible dans B, mais dans la quatrième partie du livre ce manuscrit a très distinctement aussi اشبيل. Le mot الملك manque dans O. *k*) O وبالرومانية. *l*) A سنشر.

فاذا فرغت من الكلام والبخور تعمل *a* ما فى طبعه تسجد *b* له وتعيد الكلام مرارا ثم تسبّح البارى وتقدّسه وتقرّب له قربانا وليكن تيسا اسود لا يكون فيه شيء من البياض فاذا ذبحته تحرق جسده بنار مضطرمة حتى يصعد دخانه الى الجوّ ثم ارفع الدم عندك تصرّفه فى اعمالك وكل الكبد *d* فانّ حاجتك تتمّ على المرغوب، واما المشترى اذا اردت مناجاته فليكن لباسك *ابيض واصفر *e* وانت متخاشع متواضع فى زىّ الرهبان والنصارى فانه صاحب دورهم ولتصنع كلّ ما يصنعونه النصارى *f* ويتزيّون *g* به مثل كساء عسلىّ والمنطقة والصليب ويكون فى اصبعك خاتم بلّور وعليك برنس ابيض ومعك مجمرة قد اعددتها للبخور وعمله ان تاخذ سندروس *h* ومبيعة سائلة ورجل حمامة وعود فاوانيا *i* وهو عود اذا كسرته وجدت داخله صليبا كيف ما كسّرته وقصب ذريرة وصمغ صنوبر وحبّ عرعر من كلّ واحد جزؤ بالسواء يعجن بعد السحق بالخمر ويصنع فتائل ويستعمل عند الحاجة ويكون وقوفك وفعالك مثل ما ذكرنا *فى زحل *k* وتستقبله بوجهك وتقول السلام عليك ايّها السيّد المبارك السعيد الحارّ الرطب المعتدل الجيد العالم الصادق صاحب الحقّ والعدل والقسط والورع الحكيم فى الدين الزاهد القادر العظيم الهمّة المفلح الكريم العلىّ العظيم المسخّر المعزّ الوفىّ بالعهد الصادق الودّ الكريم الطبع اسألك ايّها الاب بحقّ اخلاقك الكريمة الجليلة *l* وافعالك النفيسة الّا ما فعلت لى كذا وكذا يا معدن

---

a) O يعمل, B sans points. *b*) B وتسجد. *c*) A الجوزاء, leçon que M. Dozy avait reçue dans le texte; j'ai cru devoir préférer celle de B et O, parce que la même expression revient dans la prière à la lune où les trois man. sont d'accord. *d*) O كبده. *e*) B a seulement اصفر. *f*) O الرهبان والنصارى. *g*) B ويتزينون. *h*) O صندروس. *i*) A واوسنا au lieu de فاوينا. *k*) B et O لزحل. *l*) B et O الجيلة.

الخيرات ونَجَاح الطلبات، واما كلامه a الثانى وبخوره الثانى فهو ان تاخذ من القسط والجعدة والكندر والسنبل الرومىّ من كلّ واحد ثلاثة اجزاء b ونصف ومن المُرّ تسعة اجزاء ومن الزبيب المنزوع العجم جزءان يسحق ما يجب سحقه ويعجن بمطبوخ c ريحانىّ ويرفع ويستعمل بخورا d عند مناجاته وليكن عليك ثياب الصلحاء وزىّ اهل العدل e وانت متقلّد بمصحف الحنفاء وعليك الخشوع والسكينة بادية f ويستعمل البخور الذى وصفناه وتستقبله بوجهك وتقول يا روفيائيل g الملك الموكّل بالمشترى السعيد الكامل التامّ الصالح *ذو الزىّ h الحسن والوقار والذكاء البعيد من الانجاس والقول الفاسد ادعوك بكلّ اسمائك بالعربيّة يا مشترى وبالفارسيّة يا برجيس وبالعاجميّة يا هرمز وباليونانيّة يا زواش i وبالهنديّة يا وهسفط k بحقّ البنية العليا والآلاء والنعماء الّا ما فعلت لى كذا وكذا، فاذا فرغت من ذلك *سجدت له l ثمّ قرّبت m خروفا ابيض واحرقه على السبيل المذكور وكل كبده على ما تقدّم فان ما تريده ينقضى n، واما كلام المشترى ومناجاته الذى لا يحتاج معه الى بخور ويستعمل للسلامة فى البحار من عظيم سلطانها وقد ذكره o جماعة من اهل هذا الشأن وذكره الرازىّ فى كتاب العلم الالهى على رايه له فهو p ان تستقبله بوجهك وهو فى وسط السماء

---

a) B et O الكلام. *b*) O اواق. *c*) On lit sur la marge de O المطبوخ نوع من الخمر. *d*) O بخورات. *e*) A العدالة. *f*) A باد. *g*) A روقمديل; de même, à ce qu'il semble, dans B, mais sans points; dans la trad. hébraïque (Steinschneider, p. 35) רופיאיאל. O روفيبادسيل ou روفيبادسيل. Dans la prière suivante A روقيباديل, B روفيبادل, O روفيباديل. Dans une autre section du livre A روقمل, B روقبل, O روفيبل. *h*) B et O والزى; A ذى الزى. *i*) B رواش, A رواس, O زواس. *k*) A وهسقط. *l*) O وسجدت. *m*) B ajoute له. *n*) O يقضى. B et O ajoutent ان شاء الله تعالى. *o*) B et O ذكروا. *p*) B et O وهو.

وتقول السلام عليك ايّها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرءوف المتكفّل بامور العالمين والمطرّف a لارواح الطاهرين والمغيث فى لجج البحار للغرقاء المستغيثين لتفض b علينا من نورك c وروحانيّتك ما تحسن به احوالنا وبحسن خروجنا ويغسل درن الطبيعة عنّا آمين، وعلامة الاجابة ظهور شمعة موقدة * امام المناجى له d وهى روحانيّة المشترى، وامّا الكلام الاكبر عندهم الجامع لجميع افعاله وقواه فهو ان تقول مستقبلا له السلام عليك ايّها الكوكب السعيد الشريف الطبع الجليل القدر العظيم الخطر السيّد المبارك الحارّ الرطب الهوائىّ المعتدل الجيل العالم الصادق الودّ الفقيه فى الدين صاحب الحقّ واليقين والسعد المبين والامانة والدين والعدل والقسط والورع الحكيم السنىّ الزاهر البارّ الرءوف العظيم الهمّة المصلح العلىّ الكريم المسخّر المعزّ الوفىّ بالعهد الصادق الوعد الكامل التامّ الطيّب الطاهر النقىّ البصائر النقىّ ذو الراى الحسن البعيد من e الانجاس والقول الفاسد والراى فى الدين والسكينة والوقار والذكاء والفهم والحكمة وعبارة الرؤيا والصدق والعبادة والطاعة لربّ العالمين والقضاء بين الناس بالانصاف والبرّ والتقوى f صاحب حسن الثناء والاحتمال والحميّة والصلح والغلبة والكرامة والفلاح والظفر والرياسة والسلطان والملوك والاشراف والعظماء والرغبة فى المال وجمعه والصدقات والسخاء والعطيّة ومعونة الناس على الخير وحبّ العمارة والمساكن العامرة والرحمة للناس والوفاء بالعهد واداء الامانة والمزاح والفكاهة والزىّ والشكل والفرح والضحك وكثرة الكلام ودربة اللسان والحبّ للنكاح والخير والكره

---

a) B والمطرف. M. Dozy avait cru devoir lire والمبذرق, leçon que B et O donnent plus loin dans la même expression, mais il n'y a pas de raison suffisante pour abandonner la leçon des trois manuscrits. *b*) Les man. ont لتغيض. *c*) A ajoute وروحك. *d*) O امامك. *e*) O عن. Les mots والوقار — البعيد manquent dans B. *f*) B والتقى.

للشرّ والامر بالمعروف والنهى عن المنكر السلام عليك ايّها الكوكب المؤيّد بالرحمة والاحسان المتكفّل بامور العالمين والمبذرق a لارواح الطاهرين والمفرج من الاهوال والمغيث فى لجج البحار للغرق b المستغيثين لتُفِضْ c علينا وعلى ابنائنا واهلنا من نورك وروحك وراحتك ونور روحانيّتك الكريمة المتّصلة بالقوى العلويّة ما تحرس به احوالنا وتكثر به اموالنا وتدفع به عنّا جميع هموم معايشنا فى دنيانا حتى يكون عيشنا خصبا رغدا طيّبا صالحا d مباركا وتصلح بقوى روحانيّتك اجسامنا وتطول بها e اعمارنا وترزقنا بها الصحّة من جميع الاسقام والآلام وتدفع بها عنّا جميع البلاء قليله وكثيره وتلقى علينا بقوى روحانيّتك الشريفة الجليلة الفاضلة التى تكسبنا بها الهيبة والاكرام والاجلال والاعظام وتضع لنا بها القبول فى الارض من جميع الانام وتدفع عنّا بها من اراد بنا ضررا من جميع الخلائق من ناطق وصامت وتلقى علينا بها محبّة منك وتسترنا بقوى روحانيّتك سترا جميلا وتحرزنا بها حرزا منيعا وتقطع بها ألسنة الناس عنّا جميعا وتسبل على اعينهم سترا روحانيًّا دافعا لمناظرهم الخبيثة قاطعا لألسنتهم المؤذية كافًّا لايديهم الباطشة f وارجلهم الماشية قامعا لهممهم الرديّة حتى ينجذبوا g بقوى روحانيّتك الشريفة الفاضلة التى تمسكنا بها الى انفسنا الروحانيّة المعقودة فى اعين جميعهم المتّصلة بقلوبهم بالهيبة لنا والاكرام والاجلال والاعظام كارتفاع شعاع الشمس على نور العالم وقواه وتهب لنا بقوّة

---

a) O والمدرق; A والمطرق. *b*) A et O الغرقا. Le pluriel غُرقاء, que les trois man. ont plus haut, a été noté par M. Dozy, d'après Bc, dans le Supplément. *c*) Les man. ont لتفيض. *d*) Manque dans B. *e*) Au lieu de بها B et O ont trois fois, A une fois به. *f*) B المبطشة. *g*) B et O يتحدثوا. Le mot suivant est dans O بقوى (بتقوى?).

روحانيّتك الشريفة الفاضلة الجليلة التى تمسكنا بها *a* فى الفقه والدين والطاعة لربّ العالمين واجعل لنا *b* قوّة من قوى روحانيّتك الشريفة الفاضلة الجليلة التى تمسكنا بها محيطة *c* بنا تعضدنا وتحرسنا وتهدينا وتكرمنا *d* وتشفع لنا الى بارينا تبارك اسمه ليعتقنا *e* من غلبة الطبيعة وملك الشهوات ويجعلنا بالعقل متخلّقين *f* وبه الى انواره *g* اللاهوتيّة متعلّقين ويمدّنا بانفس طاهرة وعقول صافية ويسوّدنا بعزّ سماوىّ وقوى روحانيّة حتى تكون ارواحنا بذلك شائقة *h* وعقولنا به *i* تائقة *k* الى معدن المعادن فى ملكوت ازلىّ الازل ويصرف همنا عن الاغراض *l* الفانية ويسيّرها لطلب الباقية ويغفر لنا ويتجاوز عن *خطير خطايانا *m* حتى نكون فردا من الافراد ونتخلّص من مقارنة الانداد *n* ومخالفة الاضداد وننظر بذلك الى معانى حروفنا ولا تبتلنا *o* بحروف متشابهة ولا بصور مختلفة ولا بتبديل اسم ولا بتغيير رسم حتى يحسن خروجنا بقوّة روحانيّتك الشريفة الجليلة الفاضلة التى تمسكنا بها وتغسل بها *p* درن الطبيعة عنّا وتجمع لنا بها خير الدنيا والآخرة آمين، وها انا ادعوك بكلّ اسمائك بالعربيّة يا مشترى وبالفارسيّة يا برجيس وبالروميّة يا هرمز وباليونانيّة *يا زواش *q* فاجب دعائى واسمع

---

a) L'objet de تهب manque. Il est probable qu' il faut ajouter مرتبة عالية ou quelque autre expression de la même signification. Les mots suivants jusqu'à التى تمسكنا بها ne sont pas dans B. *b*) Manque dans A. *c*) B et O محيط. *d*) Manque dans B et O. *e*) A et O لتعتقنا. Les verbes suivants sont à la deuxième personne dans les trois man. *f*) A et O متخلفين, B متخلعين. *g*) B et O ابواب et O الاهوتيته. *h*) A سابقة, O سابقه. *i*) Omis dans A. *k*) A et O ثابتة. *l*) O الاعراض. *m*) A خطر خاطرنا, O خاطر خاطرنا. *n*) O الانذال. *o*) Les man. ont تبتليبنا. *p*) Omis dans B et O. *q*) B يا ارش, A يارش, O نارس.

ندائى واقض جميع حوائجى بحقّ روفياييل الملك الموكّل بامورك بحقّ درياس *a* هطيس *b* مغيس *c* دريس *d* طميس *e* فروس *f* دهيداس *g* اقريدوس *h* دماهوس *i* بربّ البنية العليا والآلاء والنعماء اوّل الأُوَل وازل الازل الّا ما اسعفت رغباتى وقضيت لى جميع *k* حاجاتى فانّى قد فزعت اليك فى قلّة ذات ايدينا وضيق معايشنا وضعف احوالنا والقيت اليك مقاليدنا واحسنت لك الاخلاص تديُّنا *l* وخشعت لك وسجدت لربوبيّتك وعبدت نورك وانا مقرّ لك وطليع *m* اليك ومُقْتَدٍ *n* بطاعتك الكريمة فاجب دعوتى وارفع امرى واقض حاجتى فى كلّ ما رغبت اليك فيه واحبس *o* عنّا ما دهمنا من ذلك واجعل لنا نصيبا من جلالك وجمالك وأَفِضْ علينا من قوّة روحانيّتك الشريفة الجليلة الفاضلة * التى تمسكنا بها ما تصلح به احوالنا وتكثر به اموالنا وتنقل به قطيعة *p* من رغبة هذا العالم فينا وترزقنا به المحبّة من جميع

---

a) O sans points. Dans un chapitre suivant A a les leçons درماس et ارماس, B et O دمارس et ارماس. *b*) B هطيش. Dans le chapitre suivant les man. ont مطيس, A une fois هيلس. Dans un traité d'astrologie attribué à Aristote, man. de Leyde 193 (2) f. 29 v. le nom est كنهاطيس. *c*) O معيش. Dans le chapitre suivant A معس et مفس, B معس et مفش, O معيس et معس. Le traité d'Aristote قعيس. *d*) Dans le chapitre suivant les man. ont une fois ادسيس. *e*) A et B ont ici طهيس. Dans le traité d'Aristote طاميس. *f*) O ici فردش. Dans le traité d'Aristote فيروس. *g*) B et O ont ici دهيدان. Dans le chapitre suivant A دىهداس. *h*) O sans points; dans le chapitre suivant le nom manque la première fois; dans le second passage, les trois man. ont افراوس. *i*) B ici وماهو, O وماهوس; dans le second passage du chapitre suivant les trois man. ont دهاموس. Au lieu de برب O a بحق. *k*) Manque dans B et O. *l*) Omis dans A et O. *m*) A et B طايع. *n*) O ومقيد. *o*) A et B واحسن. B et O omettent عنا. *p*) Tout ceci manque dans O. Au lieu de وتنقل به B a وانقل.

العالم حتى تكون اعمالنا كلّها مقبولة واحكامنا فى الناس مرضيّة وسنّتنا شرعيّة *a* واجعلنا من الملوك مقرّبين *b* وارزقنا طاعتك العامّة والخاصّة واجعلنا بالصدق معروفين وخذ لنا بفكر جميع الخلائق وسخّرهم لنا بحقّ نورك وروحك وقوّة روحانيّتك الشريفة الجليلة الفاضلة التى تمسكنا بها التى ترحم بها الطفل الصغير وتمنح بها الكبير واسألك ايّها الرحيم بحقّ اخلاقك الكريمة الجميلة *d* وافعالك النفيسة وبحقّ ما يفيض عليك من نور البارى جلّ وتعالى وعزّ ان تسمع دعائى وتجيب ندائى وتكشف عنّى ما *e* لنفسى فيما *f* اضمرته ورغبت الكشف عنه وطلبت اليك فيه وتهب لنا من محبّتك وتعطّفك *g* ما اتبيّن به اجابتك لى فمنّ علينا برحمتك وفرّج عنّا كربنا واسعدنا سعادة لا يغيّرها *h* شقاء فانى اسئلك بحقّك وارغب اليك بفضلك ان تكون لى شفيعا عند الحنّان المنّان فى قضاء حاجتى وتمام مرغوبى فسهّل علىّ *المطلوب والوصول اليه *i* وذلّل لى ملوك الارض كلّهم اجمعين وجميع خلقها الناطق والصامت بحقّ الربّ الذى هو الله فى الدهر الخالى والله فى الدهر الباقى وفى ابد الآبدين فانى اسئلك بحقّك وارغب اليك بفضلك والسلام الكامل عليك من ربّ العالمين وصلواته ورحمته وبركاته *k* الى آخر الابد ودهر الداهرين سرمدا ابدا آمين آمين وعلى حفظة ذكرك المخلصين لله ولك آمين آمين، وذكروا انّ القائم بهذه المناجاة متى احسن القيام وبخّر ببخوره وتكلّم بهذه المناجاة انه تلبسه *l* روحانيّته وتقضى له حوائجه فى العالم وتشفيه عامّة ذلك من

---

a) B شريفة. *b*) B et O المقربين, leçon qui peut être bonne. *c*) B قناعة, O عافية. *d*) O الجليلة. *e*) B et O لما. *f*) A لما, à ce qu'il semble. Au lieu de اضمرته B a فيه اضمرت. *g*) O وتعطف. *h*) B تعتريها, O يعتريها. *i*) B الوصول والوصل الى مطلوبى, O الوصول على مطلوبى. *k*) Manque dans B et O. *l*) A يلبسه.

الامراض الى علم آخر وتسخّر له البعالم وتذلّل له كلّ صعب وتودع له المهابة عند جميع العالم ولا سيّما ان كان المستولى على المتولّى *a* لهذه الدعوة هذا الكوكب واعلم ان الانابة والخشوع *وتمريغ الجبين *b* فى الارض ممّا يعين على سرعة الاجابة، واما المريخ فاذا اردت مناجاته فالبس له *c* ثيابا حمرا وعليك عصابة حمراء وتقلّد سيفا والبس من السلاح ما امكنك وتزيّ *d* بزيّ الجند والمحاربين واهل الشرّ وزيّ عبدة الاصنام فانه صاحب دورهم وتختّم *بخاتم نحاس *e* وبخّر فى مجمرة نحاس ببخوره وصفته ان تاخذ من حبّ الدهشت *f* والكندر الذكر والصبر وفقاح الاذخر والفربيون والدارفلفل من كلّ واحد جزوٌ بالسواء ويعجن بعد السحق بدم انسان وتصنع *g* منه فتائل وترفع وتستعمل فى البخور عند الحاجة اليها فاذا اردت مناجاته فتقدّم اليه *بحرارة وجرأة *h* واستقبله بوجهك وهو فى وسط السماء كما يفعل *i* بغيره من الكواكب وقل وانت تبخّر بالبخور ايّها السيّد الفاضل الحارّ اليابس الشجاع الهارق للدماء القوىّ الذكر القاهر *k* الغالب الطيّاش الحادّ صاحب الشرّ والعذاب والضرب والسجن والكذب والنميمة والبذاء القليل المبالاة القتّال الواحد الغريب الحامل السلاح الكثير النكاح القوىّ الفكر فى القهر والغلبة المولّد للحرب المنتصر للضعيف *l* القوىّ المتدارك *m* الشرّ المنتقم من الاشرار اسألك بمآخذك ومجاريك *n* فى

---

a) A, et probablement B, المستولى; O متولى هذه. *b*) B والتشريع والخشوع, O والمرتع الحسن. *c*) Omis dans A. *d*) A et O وتزيا, B وتزايا sur l'emploi de la 6e forme v. mon Gloss. sur la Bibl. Geogr. Arab. *e*) B بنحاس. *f*) Ordinairement الدهمست. Vullers a noté cette forme. O الدَّهْمُشت. *g*) B واصنع, O فاصنع. *h*) B et O بحدّة وحرارة. *i*) A يفعل, B تفعل. Au lieu de بغيره A a فى غيره. *k*) Omis dans B et O. *l*) B et O الضعيف. *m*) B المتدكدك, O المتدلدل. Je ne suis pas certain d'avoir reçu dans le texte la véritable leçon. *n*) A et O ومحاربك, B ومحاربتك.

فلكك *a* وغلبتك ومطالبتك وبمن فضّلك وجعلك منتقما شديد البأس عظيم القدر كبير السطوة الّا ما اجبت واطعت وقضيت حاجتى وسمعت تضرّعى فانى ارغب اليك ان تفعل لى كذا وكذا والسّلام على من اجارك *b* ودفع الرّدى، وتذكر جميع حوائجك كلّها ثمّ تعيد *c* الكلام وتخرّ ساجدا وتقدّسه مرارا فانه يقضى ما قد *d* نويته، واما كلامه الثانى وخرزه فهو ان تاخذ من الفوفل والافتيمون *e* وجوز الطيب والكندر الذكر من كلّ واحد جزءٌ بالسواء يسحق الجميع ويعجن بمطبوخ *f* ريحانىّ جيّد ويبندق ويبخّر به كما وصفنا قبل *g* وانت تقول يا روبيابيل *h* الملك الموكّل بالمرّيخ الشديد القاسى النارىّ المتوقّد السيّد الفاضل الحارّ اليابس الشجاع القلب الهارق للدماء *i* المهيّج للفتن *k* والدم القوىّ الذكر القائم الغالب الطيّاش الحديد صاحب الشرّ والعذاب والضرب والسجن والكذب والنميمة والبذاء القليل المبالاة القتّال الوحيد الغريب الحامل للسلاح الكثير النكاح اسألك بحقّ اسمائك كلّها بالعربيّة يا مرّيخ وبالفارسيّة يا بهرام وبالروميّة يا ريس *l*

---

a) B sans points, O ملكك. *b*) B اجاب (*sic*). *c*) A et B تعد, O بعد. *d*) Manque dans A et B. *e*) B الافتيمون. Sur la marge de O on lit: هو زهر نبات يشبه السعتر, comp. Vullers. M. Dozy a dans le *Supplément* افيثمون. *f*) Sur la marge de O on lit: المطبوخ نوع من الخمر وهو الذى قد طبخ حتى ذهب ثلثه او نصفه والثانى اجود. *g*) Omis dans B. *h*) A روبيابيل et plus bas روبابيل, B (indistinctement) روبابيل mais plus bas روبيابيل; O a une fois plus bas روبيابل. Dans une autre section du livre A a نبابل, B نبايل (ou بنايل), O نبابل. Comp. Kazwînî I, ٥٩ l. avant-dern. روبائيل. *i*) A الدماء. *k*) A et B الفتن. *l*) B sans points. Je ne crois pas que le nom soit dépravé de celui de Mars; il est plus probable que le nom a été fait de la seconde partie du nom Ares, qui plus bas s'écrit اريس.

وبابيونانيّة يا آرس وبالهنديّة يا انجارa واسعلك بحقّ صاحب البنية العليا الّا ما اجبت واطعت وقضيت حاجتى وسمعتb تضرّعى فانى ارغب اليك ان تفعل لى كذا وكذا بحقّ روبيابيل الملك الموكّل بامورك، وتبخّر ببخورهc وتُعيد القول وانت خارّd له فاذا فرغت من كلامك فاذبح له نمرا او سنّورا انمر واحرقه على السبيل المذكور وكل كبده فان حاجتك تقضى، واما دعوته اذا كان لك عدوٌّ واضرّ بك واردت ان تسلّط عليه ضرراe او عذابا او مرضا او اذى فالبس الثياب التى وصفناهاf وتزيّ بذلك الزىّ وقرّب المجمرة والدُّخْنَة واستقبله بوجهك وقل وانت تبخّر يا نارىّ الحميّة ويا كافى الرزيّة ومزيل الملوك عن كراسيّها ومصرّم كلب الحسائفg ومذلّ الجبّارين ومبيحh دماء السلاطين والاصل لاباحة الحريم وسفك الدماء والقيّمi بنُصْرة من استنصر بهk واستجار به واعزاز من استجلب l النصرة من عنده وطلبها منه يا آريسm القوىّ الشديد الحرّ الذى لا يحتجزn عنه من طلبه اسعلك باسمائك وشمائلك ومجاريك فى فلكك ونورك وثبوت سلطانك الاقبال علىّ فاشكو اليك تسلّط فلان علىّ وما تعمّدنى p به من سوء مكايده طلبا لمضرّتى q يا منتهى امل المتوسّمّد r به واقصى غاية الراغب الراجى اليه اسعلك بالقوّة التى جعل لك بارى الكلّ ارسال سطوة من سطواتك عليه تحول بها بينى وبينه وتشغله عن الفكر فى

---

a) A الخارا, B et O الخار. Sanskr. Aṅgâra. Bêrounî ١٩٣ منكل. *b*) A واجبت. *c*) A بالبخور. Au lieu de تعبد les man. ont تعد. *d*) O محاذ. *e*) O ضرا. *f*) A وصفنا. Les man. ont وتزيا. *g*) O ومضرب كلب الخسايف. *h*) B et O والمبيح. *i*) A والقايم. *k*) A استنصره, O استنصرته. *l*) A استجاب. *m*) Le *medda* se trouve dans O. *n*) A يحتجر, O sans points. *o*) O ajoute كلها. *p*) A تعبدنى, *q*) B لنُصرى, O لنَصْرى. *r*) A المتايد.

امرى وتهتك بها ستره وتسومه سوء العذاب وتنتقم *a* منه اشدّ *b* النقمة وارداها وتقطع يديه ورجليه وتبتليه *c* بالبلاء وتجلب اليه جميع الردى *d* وسلّط عليه السلطان الجائر القاهر واللصوص وقطّاع الطريق والاورام العظيمة والنكاية والجراحات الرديّة وتعمى بصره وتطمس سمعه وتخدّر جميع حواسّه وتجعله اعمى اصمّ ابكم مبطولا مقيّدا وتطول عليه فى العذاب وتمنعه الاكل والشرب واللذّة والحياة وتسلّط عليه انواع البلايا وتريه *e* فى نفسه النقمة وفى ماله واهله وولده وتبتليه بجور السلطان وعداوة الجيران وبغض الاقرباء وتسلّط عليه اللصوص والسرّاق فى وطنه واينما توجّه *f* فى سفره فى بحر او برّ ويكون ذلك عاجلا قريبا وخذه اخذ عزّة وقدرة يا تامّ البأس يا شديد النكاية بحقّ اخذتك القويّة التى تنقل بها الكون الى الفساد وتجعل للمولع *g* بالمضرّة والمكاره *h* شغلا بنفسه اجب دعوتى وارحم عبرتى بحقّ روبيابيل الملك الموكّل بامورك وبحقّ الروحانيّة التى تتمكّن بها ممّن عصاك وبما ارسلته من نورك فى محلّ قلوب اهل الغضب والشرّ حتى ركبوا الكبائر الا ما اجبتنى وسعيت فى امرى ووهبت لى من محبّتك ما اتيقّن به اجابتك والسلام الكامل على من ذبّ عن الحريم ودفع *i* تسليط الشرور وبان عن الحوزة *k* آمين آمين وبحقّ هذه الاسماء عليك دغيديوس *l* هاغيديس *m* غيديوس *n* مغراس *o* اردغوس *p* هيدغيديس *q*

---

a) A وتنقم. *b*) A باشد. *c*) A وتبليه. *d*) A et B الردا. *e*) A وتورثه. *f*) O يتوجه. Au lieu de فى, A a من. *g*) B et O المولع. *h*) B et O والنكاية. *i*) B et O ورفع. *k*) B الجوزه. *l*) A et O ont chacun une fois le point sur la seconde lettre. Les man. ont les variantes دعديوس et دعيدوس. *m*) A ici هاغمديس, B هاعمدس, O هاعمدس. Dans le chapitre suivant A a هاعيديس, B هاعيديش et هاعيدس, O la première fois sans points. *n*) B a ici غيدنوس, plus bas sans points. *o*) Vari-

مهنداس *a* دهيدماس الّا ما قضيت حاجتى واسعفت رغبتى ورحمت عبرتى واقلت عثرتى واخذت بيدى بحقّ صاحب البنية العليا والقدرة العظمى والالهيّة *b* الكبرى والغاية القصوى والاسماء الحسنى والآلاء والنعماء وخالق الموت والحياة والبقاء والخلود ابدا عليك الّا ما اسعفتنى وقضيت حاجتى الساعة الساعة آمين آمين، ثمّ تخرّ ساجدا وتعيد القول فى سجودك فانّ حاجتك تقضى وان قرّبت له قربانا من حيوانانه فبخٍّ فبخٍّ *c*، ولهم ايضا قيام *d* لبنات نعش وذلك اذا كان لك عدوّ واضرّ *e* بك واردت ان *f* تسلّط عليه ضرًّا او عذابا فاقصد بوجهك تلقاء *g* بنات نعش الكبرى *h* وبخّر ببخورها وانت تقول السلام عليك يا بنات نعش الكبرى يا رفيعة *i* المنزلة يا حسنة الهيئة اسئلك بالقوّة التى جعل لك بارئ الكلّ الّا ما ارسلت على فلان روحانيّة ينفخون فى جسمه نفخا يتقرّح منه جسده وتخدر *k* اعضاؤه وتسكر *l* جميع حواسّه *فلا يرى *f* ولا يسمع ولا يحسّ ولا يمشى ولا يتكلّم ولا ياكل ولا يشرب ولا يستلذّ *m* بعيش وتوقعونه *n* فى الهلاك وتسومونه سوء العذاب بانواع ضروبه وتسلّطون عليه جور السلطان

---

antes معداس, مغداس et معداس. *p*) B a dans le chapitre suivant اردغوش et اودعوس, O اردعوس et اودغوس. *q*) Variantes هندعيوس, هيدعيديس.

a) Les man. ont ici مهيداس, mais dans le chapitre suivant les deux fois مهنداس. *b*) O والآلهة. *c*) A فبخ بخ. *d*) B القيام. *e*) A وقد اضر. *f*) Omis dans B et O. *g*) B تلقى. *h*) Manque dans A. *i*) B رفيع et plus loin A et B حسن. Il n'est pas superflu d'observer que le nom araméen des بنات نعش est du singulier féminin (עגלתא). *k*) O وتتخدّر. *l*) B وينسكر; A وسكن. *m*) A يلتذ. *n*) B ويوقعونه et ainsi dans ce qui suit.

وغلبة الاعداء والجيران وتنتقمون *a* منه نقمة عاجلة يتّصل جميعها بجميع العالم وتهدمون عليه منزله وتوقعونه من الاماكن العالية وتطيرون عينيه وتفكّرون يديه ورجليه وتشغلونه بنفسه وتؤذونه اشدّ الاذى وتزيلون ستر البارئ عنه ولا ترحمون عبرته ولا تقيلون عثرته وتعجلون بذلك عليه فانّى قد فزعت اليكم ممّا همّنى واضرّنى فقد اعتدى علىّ واضرّنى يا منتهى امل الراغب اليها واقصى غاية المتأيّد بها اسعلكم ارسال طائفة من روحانيّتكم عليه يسطون عليه بسطوانهم العظيمة وينفذون فيه ويعجلون اليه بما رغبت اليكم فيه من انواع النكال والعذاب به والبلاء والحزن *b* والهوان والشدّة والمكروه والاذى والامراض والاسقام والآفات المؤذية الرديئة *c* وتديرون دائرة السوء عليه بحقّ اخذتكم القويّة اجيبوا دعوتى وارحموا عبرتى وهبوا لى من محبّتكم ما اتبيّن به اجابتكم لى بحقّ صاحب البنية العليا والقدرة العظمى والالهيّة الكبرى الّا ما اسعفتمونى وقضيتم *d* حاجتى الساعة بالٰه الآلهة *e* ربّ البنية العليا الّا ما اجبتم دعائى *f*، ثمّ تسجد وتكرّر الكلام مرارًا وانت تبخّر بالدخنة وصفتها مبعة يابسة ولبان ذكر واشنة وعود هندىّ من كلّ واحد اوقية وسنبل *g* ومصطكى من كلّ واحد درهم تسحق *h* ما *يجب سحقه وتلتّ الكلّ وتصنع منها طوابع *وترفع وتبخّر *k* بها عند الوقوف لها فى المطلوب فانّ الامر يتمّ، واما القيام للشمس ومناجاتها فانّه يحتاج لذلك من اراد الاتّصال بملك او يسئله *l*

---

a) A وينقمون. *b*) A والحزى (والحزى). *c*) Omis dans B et O. *d*) B et O ont la forme vulgaire وقضيتوا. *e*) B الالهية. Les mots الساعة — دعائى manquent dans A. *f*) O دعوتى. *g*) A sans و. *h*) A et B يسحق, mais ils ont يلت. Les verbes suivants sont sans points dans A, chez B يصنع etc. *i*) A يسحق. *k*) A وترجع تبخر. *l*) B تسله et تستعطفه.

حاجة او يريد ان يستعطفه ويجعل لنفسه قَبُولا من قبله *a* او من يريد عقد الولايات والرياسات فليقصد الشمس وقت طلوعها وذلك بيومها وساعتها وليكن قائما يده اليمنى على ظاهر يده اليسرى وهو ينظر الى الشمس من طرف خفيّ بمنزلة الخائف الوجل وليكن عليه ثياب الملوك والعظماء كالديباج الاصفر وتاج *b* الذهب ويتختّم بخاتم ذهب وهو فى زيّ الاكابر من الفرس فانها صاحبة *c* دورهم ولديه مجمرة ذهب وقد اخذ ديكا حسنا بعُرْف *d* واوقد على عرفه شمعة صغيرة وادخل عودا من شبه فى طرف *e* الشمعة وتكون النار فى طرف العود فاذا طلع من الشمس شئ يسير خلّيت *f* الديك تلقاء الشمس والبخور تستعمله وانت تقول يا علّة العلل *g* التى لم تزل بالقدس المقدّس *h* وبالربوبيّة الازليّة اسعلك الّا ما اجبتينى واعطيتينى *بَهاء وقبولا *i* وتقول بالعربيّة يا شمس وبالفارسيّة يا مهر وبالروميّة يا ايليوس وبالهنديّة *يا ارس يا برّاء *k* يا نور العالم وضياءه ويا متوسّطة اللّ *l* والمُحْيية لعالم *m* اللون والفساد المرتبطة بصلاحه يا رفيعة المكان يا عالية المراتب اسعلك ان تعضدينى من فلان الملك او من جميع ملوك

---

a) A قلبه. *b*) O والتاج من. *c*) A فانه صاحب. *d*) A حسن العرف. *e*) A, à ce qu'il semble, طرفى. *f*) A ajoute عن. *g*) B et O ont, à ce qu'il semble, العليل. *h*) B et O المقدسة. A omet le و suivant. *i*) B بها قبولا. B ajoute en marge وصحبة avec صح. *k*) A يا ارس يا برا, B يا رس يا برا, O يا رس يا بدا. Le nom indien pourrait être Aroucha, mais il est peu vraisemblable que ce nom védique ait été connu en Occident. Bêrounî ١٩٣ a ابيد Sanskr. Aditya. Peut-être ارس en est une corruption, mais il est plus probable qu'il faut prononcer آرُس et que c'est le nom du dieu égyptien Horos. Je ne suis pas certain d'avoir eu raison en prenant la seconde partie pour un épithète arabe. *l*) A للكل. Au lieu de المحيية A et B ont والمحبة. *m*) A للعالم.

الارض عضد ولاية ومرتبة ورياسة وبهاء وقبول كما انت سيّدة الكواكب وملكها وبك ضياؤها واشراق انوارها اسئلك يا مدبّرة الكلّ الّا ما رحمتنى ورحمتى تضرّعى وخشوعى *a*، وانت تبخّر بهذا البخور وهو البخور *b* المعروف ببخور الحنفاء الكبير وافعاله غريبة عندهم وعدد اخلاطه احد *c* وثلثون وهذه صفته اصطرك ومقل ومرّ ولادن وراسن وسَسَاليوس من كلّ واحد سبع *d* اواق سنبل رومىّ وسادج *e* وحبّ صنوبر من كلّ واحد ثلثة *f* اواق سليخة واصل سوسن *g* واشفارغش *h* وقردمانا وقصب الطيب وكندر وبسباسة من كلّ واحد خمس *i* اواق ورد احمر يابس وزعفران وسنبل هندىّ واصل الحنّاء وفاغرة *k* من كلّ واحد اربع *l* اواق اظفار الطيب وحبّ بلسان وافثيمون *m* من كلّ واحد تسع *n* اواق فقاح اذخر اوقية وحبّ *o* قرع خمسون حبّة صغارا جماما وعلك البطم وتمر منقّى *p* من حبّه وزبيب منقّى من عجمه من كلّ واحد رطلان عسل منزوع الرغوة خمسة ارطال ومن المطبوخ الجيّد ما يكفى بعجنه *q* بعد سحقه *r* ثمّ يبندق بنادق ويبخّر بها فى حين القيام ثمّ يذبح *s* الديك ويؤكل كبده كما سلف *ويحرق الجسد *t*، واما بخورها الاصغر وقيامها فاذا اردت ذلك فاصنع كما *u* امرتك به من لباس وغيره وبخّر بهذا البخور وهو *v* زعفران ومبعة

---

a) A وخصوعى. *b*) Omis dans A et O. *c*) B et O احدى. *d*) Les man. سبعة. *e*) A وساددج, B وسادنج, O وشاذنج. *f*) B ثلثة. *g*) B et O سوس. *h*) B واسفاغش, A واسفاعس; O sans points. *i*) B et O خمسة. *k*) On lit sur la marge de O زهر الحنا. *l*) B اربعة. *m*) A افثيمون. *n*) O تسعة. *o*) A sans و. *p*) B et O منقا. La seconde fois A porte منزوع. *q*) B et O عجنه. *r*) A سحق الكل ورقه. *s*) O تذبح. A sans points, mais ensuite وياكل. *t*) Manque dans A. O a وتحرق. *u*) A a ما et omet به. *v*) A الذى صفته.

وكندر وجوزبوّا ومرتك وجلنار وعود هندىّ وميبونج *a* اجزاء سواء يسحق *b* ويعجن بلبن البقر ويبندق ويرفع فاذا احتيج اليها دُخّن *c* بها وانت تقول السلام عليك ايّها الشمس السيّدة *d* السعيدة الحارّة اليابسة النيّرة المضيئة المشرقة البهيّة الفهمة *e* العالية الشريفة الرئيسة الجامعة للجمال *f* النظيفة الحكيمة الجامعة للاموال ملكت قياد الكواكب السنيّة فانقادت لك *g* وترأّست عليها فذلّت لك اذا بعدت عنك رجعت اليك واذا قربت منك احترقت بشعاعك وهلكت من نورك وقدرتك تقتبس ومن ضيائك تشرق فلك الفضل على جميعها وانت الملكة *h* وهم الخدام تسعدين اذا نظرت *i* وتنحسين اذا جامعت فلن يحاط بمعرفة فضلك ولن يدرك بكلّ *k* شرفك، ثم تخرّ لها *d* ساجدا وتكرّر اللام مرارا وتقرّب *حيوانا من *l* حيواناتها فان الامر الذى سألتها يكون *m*، واما دعوة الشمس ايضا التى يحتاج اليها من قصر سلطانه وضعفت مُنّته *n* فليتوخّ *o* من يريد ان *p* يعمل هذا العمل ممّن *q* جفاه ملك او خشى على ملكه ذهابه او غير هذا من زوال رياسة *r* ان يكون الطالع العقرب وتكون الشمس متّصلة بالمرّيخ ثم ياخذ مجمرة ذهب ويجعل فيها فحم بلّوط وليكن معه قطع *s* عنبر مثل الحمّص

---

a) A وميونزح, B ومنوبرح, O ومَيُونَزْح. *b*) A تسحق et les verbes suivants sans points. *c*) Les voyelles dans O; B omet بها. *d*) Manque dans B et O. *e*) B الفهيمة. *f*) B et O الجمال et peu après الاموال. *g*) O اليك; B lit وراست et les trois man. عليك. *h*) B الملايكة, O المليكة. *i*) A مرضت. *k*) A كل. *l*) A et O باحد. *m*) B ajoute ان شاء الله تعالى. *n*) Sur la marge de O on lit هنا المُنّة القوّة. *o*) Les man. ont فليتوخى. *p*) Manque dans A. *q*) B et O من. *r*) A برياسته. Au lieu de ان B a او, O و (le ا ayant été biffé). *s*) O قطعة. Le mot عنبر manque dans B et O.

يضع على المجمرة منها واحدة بعد واحدة *a* وهو يقول مستقبلا لها بوجهه وفي في وسط السماء يا ينبوع العزّة واساس القوّة وبهجة الحياة وعماد المعالي *b* واصل الخيرات قد فزعت اليك في قصور يدي وحول *c* جاثي وبسط الايدي عليّ فبحقّ محرّكك بسكونه ومؤيّدك بعزّته وما عليك من الميثاق *في حسن *d* الطاعة لمن يُلقي اليك مقاليده ويحسن لك اخلاصه وبما اعطيت من ازمّة الكواكب كلّها الّا ما حسرت *e* عنّي وكشفت كربي *f* وصرفت جاثي ونقلت قطعة من رغبة هذا العالم اليّ وجعلت لي شيئًا *g* من جلالك وجمالك بالسعد المقدّر واللطف المنوّر *h* والمثال الذي يهتدي به ويتحرّك على سننه ويتوسّطك على طريق الكون وبرحمتك *على الطفل *i* الصغير ومنّحك الكبير *k* وامالتك المتحفّظين بقدر رفعتك *l* وحقّ كتبك السماويّة التي لا يفارقها شيء في الارض اسمعي دعائي واجيبي ندائي والسلام الكامل على حفظة ذكرك المخلصين لله ولك، تصنع هذا بعد لباس زيّها وسائر ما ذكرناه تبلغ ما تؤمّله *m*، واما الزهرة فاذا اردت مناجاتها والقيام لها فانّ لها ترتيبا فاقصدها واستقبلها بوجهك وفي مغرّبة سليمة من النحوس مستقيمة السير ولتتزيّ *n* بزيّ اكابر العرب من لبس البياض وتعميم عمّة بيضاء سَنيّة فهذا زيّ العرب اذ في صاحبة دَورهم والبس الثياب الفاخرة الحسنة الرفيعة وضعْ على رأسك اكليلا فيه لؤلؤ منظوم وتختّمْ بخاتم ذهب فيه جواهر فاخرة وفي ذراعيك اسورة ذهب وفي يدك اليمنى مرآة وفي يدك *o* اليسرى تفّاحة او مشط وامامك قدح شراب ولتطيّب

---

a) A الواحدة بعد الواحدة. Ensuite il a ويقول. *b*) B العالي. *c*) A وخمول leçon peut-être préférable. *d*) A وحسن. *e*) On lit sur la marge de O الكشف الحسر. *f*) A كربتي. *g*) Omis dans A. *h*) A المستور. *i*) A للطفل. *k*) A للكبير et للمخصصين. *l*) A دفعتك. *m*) B ajoute ان شاء الله تعالى. *n*) A et B ولتتزيا, O وليتزيا. *o*) Manque dans B et O.

ببعض الذرائر الطيّبة وطيب النساء ويكون معك مجمرة فضّة او ذهب
وتبخّر ببخورها وانت تقول السلام عليك ايّتها الزهرة اناهيد السيّدة
السعيدة الباردة الرطبة المعتدلة النظيفة الجميلة العطرة السخيّة
البهجة صاحبة الحلى والذهب والفرح والرقص والطرب والزينة واللهو
وسماع الاغانى والزمر وتحريك العيدان بالنغم واللعب والمزاح والمعاشرة
والبطالة الفاتكة *a* المتودّدة العادلة المحبّة للخمور والراحة والسرور والنكاح
كذلك انت ادعوك بجميع اسمائك بالعربىّ يا زهرة وبالفارسىّ يا اناهيد
وبالروميّة *b* يا افروديطا وباليونانيّة اطيانيا *c* وبالهنديّة شرفه *d* وبحقّ
صاحب البنية العليا الّا ما اجبت واطعت بطاعة الله وسلطانه
وفعلت لى كذا وكذا بحقّ بيطاييل *e* الملك الموكّل باموك، ثمّ تخرّ
ساجدا وتعيد *f* القول ثمّ ترفع رأسك وتكرّر القول *g* وتذبح اثناء هذا *h*
حمامة ملوّنة او يمامة وتأكل كبدها وتحرق جسدها فى المجمرة *i* امامك
وهذا صفة عمل *g* البخور عود نَىّ وسُكّ وقسط وزعفران ولاذن *k*
ومصطكى وقشور خشخاش وورق الصفصاف واصل السوسن *l* من كلّ
واحد جزء ويسحق *m* ويعجن بماورد ويبندق ويستعمل، واما دعوة
الزهرة لاستجلاب المحبّة والمودّة والالفة فليتزىّ *n* بزيّها ويبخّر بهذا
البخور لها *o* سكّ واصطرك من كلّ واحد خمس *p* اواق زبيب ولبان

---

a) A et B الفاتكة, O القابلة. *b*) B وبالرومى et وبالبونانى. *c*) ? A اطانيا, O انطانيا. Peut-être corruption de Ἄρτεμις. *d*) O سرفه. La leçon des man. est dépravée de شرقه, (Bêrounî ١٩٢ شرك) et celle-ci de شقره = Sanskr. Çukra. *e*) A ici بسطايل, B بيطايل, O بيطاييل. Plus bas A بسطايل, B بيطاييل, O بسطاييل. Dans une autre section du livre A بسطايل, B بيطاييل, O بسطاييل. Dans B le nom se trouve après باموك. *f*) A وتعيد, B et O وتعد. *g*) Manque dans B et O. *h*) B هذه; O اناهره. *i*) A المجمر. *k*) A et O ولاذن. *l*) B السوس. *m*) A sans و. *n*) Les man. فليتزيا. *o*) O ajoute وهو. *p*) A et B خمسة.

ذكر ومصطكى من كلّ واحد اوقيتان ونصف سادج *a* هندىّ وحبّ محلب وحاما *b* واصل سوسن *c* من كلّ واحد اوقية يعجن الجميع *d* بماء معين ويبندق ويستعمل عند مناجاتها *e* وتقول يا روح المحبّة ونظام الالفة ومهيّجة روحانيّة الشهوة ومثيرة قوّة اللذّة ومصلحة ذوات *f* الخلائق ومؤلّفة اهواء الارواح المتناكرات والاصل للنكاح واقامة النسل والقيّمة بتمييل *g* النفوس وتواصلها نحو من استمالها وتحبّب *h* من استجلب المحبّة *من عندها يا ايّتها الزهرة الجميلة العطوفة الالوفة التى ينقاد لها من استجلبته *i* ولا يخالفها من استمالته اسألك باسمائك واسماء *k* منشئك ومجريك فى فلكك *ومنوّرك بنور سلطانك *l* الاقبال علىّ فانّى اشكو تجنّى فلان علىّ وما يعترينى من *هجره وبعاده *m* لى وسوء معاشرته وسرعته بقطيعتى *n* وتعمّده لمخالفتى يا منتهى امل المتأيّد بها واقصى غاية الراغب اللاجئ اليها اسئلك ارسال روح من روحانيّتك وقوّة من قواك عليه تجذبى *o* بها روحانيّته الساكنة فى قلبه المستجنّة *p* فى طبيعته الجائلة فى جميع جوارحه التى هى بالمودّة والعطف وتحرّكيه *q* نحوى حركة قويّة *r* وهيجانا شديدا قويّا كحركة النار وهيجانها وقوّة الريح وهبوبها يا صادقة الودّ يا حسنة الالفة بحقّ روحانيّتك الالوفة وقواك المعطوفة التى تهيّج الشهوة فى النفوس وتمكّن العشق فى القلوب وتجعل للراغب *s* عن الشهوات شغلا بها وثورا *t* اليها

---

a) O شاذنج, B سادنج. *b*) A et B وهاما. *c*) A سوس. *d*) A العاجين et O de première main. *e*) B حاجته, O لحاجة. *f*) A ذات. *g*) A بتمثيل, O بتمثيل. *h*) A et B وتحبب. *i*) B استجلبتيه. Les mots précédents manquent dans O. *k*) A وباسماء. *l*) B et O ونورك وسلطانك. A aussi ونورك *m*) B et O seulement بعاده. *n*) A لقطيعتى. *o*) A تحذبنى, B تحدبنى, O تحدى, corrigé en تُحَرِّكى. *p*) Les man. المستجنه ou المستحبه. *q*) A وتحركه. *r*) B قوة. *s*) B الراغب. *t*) A وثورا; B et O وترقينى.

اجيبى دعوتى واقبلى وسيلتى بحقّ بيطابيل الملك الموكّل باموره وبحقّ الروحانيّة التى تجلبين بها اهواء الخائفين عن سبيلك وبما *a* ارسلتيه من نورك فى محلّ قلوب اهل الشهوة حتى شغفوا بها الّا ما اجبتينى وسعيتى لى فيما اؤمّله ووهبتينى من محبّتك وتعطّفك ما انبيّن به اجابتك لى والسلام التامل *على من جمع *b* شمل القلوب ووصل حبل الالفة والودّ واتّخذ سرور اللذّة آمين، ثمّ تقرّب حمامة بيضاء وتأكل كبدها وتحرق جسدها وتمسك رمادها *عند نفسك *c* فانه تبعث *d* روحانيّة المودّة فى قلب من اطعته ايّاه باسمك *e*، واما عطارد فاذا اردت مناجاته والقيام *f* بدعوته وشروطه وذلك اذا كانت لك حاجة الى الكتّاب واصحاب الدواوين فاقصد *g* عطارد اذا كان القمر محاسدا *h* له فسله حاجتك بان تتنزّيا بزىّ الكتّاب فى كلّ احوالك وتتختّم بخاتم من معادنه والزيبق المعقود اشرفها وبه كان يتختّم هرمس واقبل عليه بوجهك بسرعة وهشاشة وفصاحة وانت جالس على كرسىّ الحكماء فهو دليل دورهم وبيدك كتاب *i* كانّك *تقرأ وتكتب *k* والبخور بين يديك وامامك مجمرة من احد معادنه ثمّ تبخّر وانت تقول السلام عليك يا عطارد يا ايّها السيّد الفاضل الصادق العاقل الناطق الفهم المناظر العالم بكلّ *l* فنّ الحاسب الكاتب ذو *الفضل والخلق *m* الحسن العالم باخبار السماء والارض السيّد الشريف القليل الفرح المفيد للمال والتجارة صاحب المكر والخبث *n* والدهاء المساعد الصبور الحاذق اللطيف الكفّ صاحب الوحى الى الانبياء والدلالة على الربوبيّة والتصديق والكلام

---

a) B et O وربما. *b*) B et O عن من. *c*) A عندك. *d*) A تبعث, B يبعث, O تبعث. *e*) B et O باسمه. *f*) Omis dans B et O. — *g*) A واقصد. *h*) O مساحدا et de même B de première main, à ce qu'il semble. *i*) Omis dans B. Les mots الحكماء — احد manquent dans O. *k*) A seulement تكتب. *l*) A لكل. *m*) A seulement الخلق (sans points). *n*) A والخنث.

والعقل والاخبار وحسن التعليم والعلوم المختلفة والذكاء والفطنة والادب *a* والفلسفة وتقدّم المعرفة وهندسة الاشياء العلويّة والارضيّة والمساحة وعلم النجوم والزجر والفال والبلاغة وقرض الشعر والكتاب والدواوين والفصاحة وحلاوة الكلام وسرعته ولطافته وبعد الغور والسرعة فى الاعمال وكثرة التلوّن والكذب والطرف والجلد والمساعدة *b* والمطاوعة والصبر والعطف والرأفة والرحمة والسكينة والوقار والكفّ عن الشرّ وحسن الدين لله ورعى الحقوق وحسن الصوت خفيت *c* فلم يُعرف لك طبع ولطفت فلم تحد *d* بوصف فانت مع السعود سعد ومع الذكور ذكر ومع الاناث انثى ومع النهاريّة نهاريّ ومع الليليّة ليليّ تمازجهم فى طبائعهم وتشاركهم *e* فى جميع احوالهم كذلك انت ادعوك باسمائك كلّها بالعربيّة *f* يا عطارد وبالفارسيّة يا تير وبالروميّة يا هاروس وباليونانيّة يا هرمس وبالهنديّة يا بُده *g* واسئلك بحقّ البنية العليا والسلطان الاقوى الّا ما اجبتنى واطعتنى فيما اسئله منك فارسل قوّة من روحانيّتك الىّ تشدّ بها عضدى وتهدنى وتيسّر علىّ طلب جميع العلوم *لاكون بذلك *h* عند الملوك رفيع القدر مكينا عندهم *i* مسموعا منه محتاجا اليه فى جميع العلوم والمسائل والخدمة والحركة والفلسفة وخدمة الدواوين والازمّة والقهرمة وتفيدنى فى سبب ذلك كلّه المال الطائل الحسن والرفعة والجاه والمنزلة الحسنة من الملوك ومن جميع الانام بحقّ هرقيل *k* الملك الموكّل بامورك الّا ما اجبت دعائى *l* وسمعت

---

a) A والاداب. *b*) A والمشاهدة. *c*) A sans points, O حفيت. *d*) O تجد. *e*) A وتشاكلهم. *f*) A بالعربى. *g*) B et O بده (O avec la voyelle). Bêrouni ١٩٣ بـد. Sanskr. Budha. *h*) B et O لانك. *i*) A عنده. B et O ajoutent مسموع الكلمة. *k*) Les man. ont ici مرقيل (O من قبل), mais dans une autre section du livre هرقيل. Comp. Ἀραχιήλ, Dillmann, *Henoch* p. 93. *l*) B دعوتى.

ندائى واسعفت رغبتى وعضدتنى وقرّبتنى من الملوك *بتدبيرك لى a وسددتنى بحكمتك وايّدتنى بقوّتك وفهّمتنى ما لا افهم وعلّمتنى ما لا اعلم وبصّرتنى ما لا ابصر ورفعت عنّى الآفات المكتسبة b من الجهل والنسيان والقساوة c والضعف حتى تلاحقنى بمراتب الحكماء d الاوّلين الذين سكّنت قلوبهم الحكمة والفطنة واليقظة والتبصّر والتفهّم وسكّنْ قلبى من روحانيّتك الشريفة قوّة لا تفارقنى ونورا اهتدى به فى جميع اسبابى e وامنن علىّ بخدمة الملوك والوزراء والسلاطين *وافادة المال الجزيل الجسيم بذلك السبب وتعجّلْ علىّ بذلك بحقّ ربّ البنية العليا والسلطان f الاقوى الّا ما اجبتنى واطعتنى فى جميع ما سألتك فيه، ثمّ تسجد g وتعيد القول فى سجودك ثمّ ترفع رأسك من بعد فراغك وتذبح ديكا افرق ثمّ تحرقه على ما تقدّم وتأكل كبده، وصفة بخوره ان تأخذ اشنة وكمون كرمانىّ وحبق جبلىّ مجفّف وكمائم الريحان وبارود h وقشر اللوز المرّ وحبّ الطرفاء وزرجون الكرم وثفاح الاذخر ومرّ من كلّ واحد جزوٌ بالسواء يدقّ ويعجن بمطبوخ ريحانىّ ويبندق i ويستعمل بخورا عند الحاجة اليه k، واما القمر فاذا l اردت مناجاته والقيام له فتزيّ m بزىّ الصبيان والاحداث وليكن لباسك البياض وتستعمل الروائح الطيّبة وتتختّم بخاتم فضّة وتكون حركتك بسرعة وكلامك جميل وسؤالك حسن وامامك مجمرة من فضّة ثمّ تقوم له ليلة الرابع n عشر من الشهر وهذا فى كمال نوره ويكون متّصلا

---

a) Omis dans B et O. Le mot suivant est dans O وشددتنى.
b) A الملتبسة, O الملبسه. *c*) A et O sans points. *d*) Manque dans B et O. *e*) A امورى. *f*) Tout ceci manque dans O.
g) A لا تخرّ. Le mot suivant est dans B وتعد. *h*) A وباذاوزد, leçon peut-être préférable. *i*) O وتبندق. *k*) Omis dans B et O. *l*) A اذا. *m*) Les man. فتزيا. *n*) A اربعة.

بالسعود ونستقبله بوجهك وانت تقول السلام عليك يا قمر يا أيّها السيّد السعيد المبارك البارد الرطب المعتدل الجميل مفتاح النجوم ورأسها الخفيف السيّار ذو النور الساطع والضياء التامّ *a* اللامع والفرح والمدح والثناء الملك السعيد الفقيه فى الدين المفكّر فى الاشياء العالم اللطيف التدبير المحبّ للّهو *b* والهزل واللعب صاحب الرسل والاخبار وقلّة كتمان الاسرار السخىّ الكريم الحليم العظيم انت اقربهم الينا فلكا واعظمهم *ضرًّا ونفعا *c* انت المؤلّف بين الكواكب والناقل *d* لانوارها والمصلح *e* ما يشأمنا *f* بصلاحك يصلح كلّ شىء وبفسادك يفسد كلّ شىء انت أوّل كلّ شىء وآخره ولك الكرامة والشرف على الكواكب باجمعها *g* كذلك انت بحقّ سلبابيل *h* الملك الموكّل بامورك الّا ما رحمت خضوعى لك وتضرّعى لك واطعت بطاعة الله وسلطانه واجبتنى فيما ادعوك به وارغب اليك فيه *i* فانا ادعوك باسمائك كلّها بالعربيّة *k* يا قمر وبالفارسيّة يا ماه وبالبيونانيّة يا شمعايل *l* وبالروميّة يا سالينى وبالهنديّة يا سوم *m* فاجبنى، واذكر حاجتك ثمّ تخرّ ساجدا وتكرّر الكلام فى سجودك وانت تبخّر فى خلال ذلك كلّه ببخوره وهو بخور الحنفاء الصغير وهذه صفته واخلاطه ثمانية وعشرون قرمانا واشفارغش *n*

---

a) Omis dans A. *b*) O اللهو. *c*) A seulement نفعا. *d*) O والمناقل. *e*) B et O ajoutent بين. *f*) A دشامنا, B بشامنا, O sans points. *g*) B جميعها, O اجمعها. *h*) A سيليا, B سليابيل, O سلمايل. Dans un autre chapitre du livre A سلمايل, B et O سلبايل. *i*) Omis dans B et O. *k*) A et بالفارسى et بالعربى. *l*) A سمعابيل. C'est peut-être une autre forme de Chemâl סמאל, comp. Chwolson II, 218. La grande fête de cette divinité coïncidait avec le jour de la nativité du dieu Lunus. Au lieu de وبالرومية O a وبالرومانية. *m*) Voyez aussi Bêrouni ١٩٢. Sanskr. Soma. *n*) A واسفاعس, B واسفاغش, O واشكاغش.

ومبعة ومصطكى واصطرك من كلّ واحد خمس *a* اواق راسن وسيد *b* وادخر وداشيشعان وسنبل وقسط وكندر وزعفران من كلّ واحد اوقيتان حبّ قرع خمسون حبّة اصول الحنّاء اربع اواق اصل سوسن *c* وسنبل رومىّ وسادج هندىّ وصنوبر منقّى من كلّ واحد ثلاث *d* اواق لادن *e* فارسىّ وثمر *f* اراك وورق تفّاح مجفّف وزهر ورد *g* من كلّ واحد ستّ *h* اواق شراب الربّ رطلان زبيب منزوع العجم رطلان تمر خمسة ارطال عسل خمسة ارطال مطبوخ ربحانىّ ما يقوم بعجنه بعد السحق والدقّ ثمّ بعد ذلك يبندق ويرفع ويبخّر به عند الحاجة ويكون قربانه الذى يقرّب اليه عجلا صغيرا ويوقد *i* نارا الى ان يصعد دخانها الى اعالى الجوّ على ما تقدّم ثمّ يحرق العجل فيه وان كانت نعجة فاذبحها واحرقها على تلك الصورة وكل كبدها بعد *احراقك على العادة *k* فان حاجتك تقضى ۞

هذا مذهب الصابئين *فى القيامات *l* للكواكب والقرابين لها عند اصرارهم *m* فى مهمّات امورهم وكلّ *n* كوكب يعطى ما فى طبيعته ان يعطيه ان كان سعدا فسعدا وبالضدّ وعندهم فى السؤال ان يتوخّى ان يكون صاحب الطالع يتّصل بالكوكب والكوكب المستولى *o* مشرق *فى تربيع *p* محمود من فلك تدويره وهو مشرق *q* وتسعله حاجتك وبالليل يكون الاعمال *r* انفذ والقوى اكثر اتّصالا *ولا تسعل كلّ كوكب الّا بتهيّئ *s* سؤاله فانه ردىّ العاقبة مكروه ۞

---

a) B et O خمسة. *b*) A sans points; O راس وبد. Je crois qu'il faut lire سبر, plante médicinale dont Ibn Djazla fait mention. Comp. Vullers. *c*) O شوش. *d*) B et O ثلثة. *e*) A et O لادن. *f*) B et O وثمر. *g*) Omis dans B et O. *h*) B et O ستة. *i*) A وتوقد et plus loin تحرق. *k*) A فراغك. *l*) B et O للقيامات. *m*) A اضطرارهم. *n*) A فكل. *o*) A المتولى. *p*) A وفى ربع. *q*) A مشرقا, O مشرف. *r*) Manque dans B et O. *s*) O بمهمى; A ولا يسعل كوكب ما لا يتهيا.

والصابئون الى زماننا هذا يستعملون هذه القيامات ولهم فى ديانات الكواكب أَرْآءٌ شنيعة منها ذبح الطفل كُلَّما صعد الفلك بالعالم ثمان درجات وانحطّ *a* مثل ذلك ذبحوا طفلا ويحكون ان هرمس امرهم بذلك وهو المسمّى عندهم اطرس مغسطس *b* اى المثلّث بالحكمة لانه كان ملكا ونبيّا وحكيما، ولا يذبحون *c* فى ذبائحهم فى الصلاة فى هياكلهم من الكباش الابلق *ولا الاسود *d* ولا منكسر العظم ولا اعضب القرن ولا اعور العين واذا ذبحوا *e* اخرجوا الكبد ونظروا فيها فان اصابها خدش من السكّين يقولون ان صاحب الاضحية يناله نكبة ثم تُسْلَق الكبد وتُفَرَّق قِطَعًا على من يحضر الصلاة فى الهيكل، ويسمّون المرّيخ مارا سميا *f* ومعناه الالاه الضرير وانّما صار عندهم ضريرا لشدّة بطشه اذا همّ بالشرّ لم يبصر *g* وصورته عندهم مثال رجل فى كفّه اليمنى سيف وفى كفّه اليسرى شعلة نار فمرّةً يفنى العالم بالسيف واخرى يحرقهم بالنار فلذلك عزّ عندهم ويذبحون *h* له الذبائح فزعًا من بأسه وذبائحهم له عند دخول الشمس الحمل لانه برجه واذا وافى العقرب ذبحوا له ايضا، وعندهم امتحان الغلمان وذلك ان الغلام *عندهم اذا ولد *i* فى غير حَرّان *k* ثم صار الى حرّان اخذوه وادخلوه *l* بيتَ سِرِّهم وجاءوا بجزءٍ من حطب الطَّرْفاء فى مجمرة وتكلّموا عليها وادخلوها تحت قميصه فان لذعَتْه من خلفه علموا ان به داءً فلم يَدَعوه يدخل الى موضع الصلاة وان لذعته النار من قدّام *m* لم يدخل مواضع

---

a) B et O والخطّ. *b*) Les man. portent مغنسطس. *c*) Dans les man. يذبحوا. A omet les mots فى ذبائحهم. *d*) O والاسود. *e*) A ذبحوه. *f*) Presque bon dans A qui a شميا; B et O شمسًا. *g*) B et O يبصره. *h*) Les man. portent ويذبحوا. *i*) B et O اذا ولد عندهم. *k*) Les man. ont ici et plus bas حرزان (O la seconde fois حرران). *l*) O ajoute الى. *m*) O. قدامه.

الصلاة ايضا وهذا *a* مخافة ان يكون بَغَاء من خلفه او زانيا *b* من قدّامه *c* واذا امتحن وسلم من العيوب ادخل فى هيكل آخر مظلم وشدُّوا عينيه وقام الكاهن قدّامه ووضع على رأسه عصابة من الغَرَب *d* الاحمر وقد البسه بطيطا من جلد الاضحية التى ضُحِّيَتْ عنه وقد وُضع ممّا يلى قدمه الايمن حوض فيه *e* نار * ومن ناحية القدم الايسر حوض فيه ماء *f* وجاءت امّه ومعها *g* ديك فجلست على باب الهيكل وقد اخذ الكاهن بيده سوبه *h* نحاس فيها شعلة نار يهوّل عليه فاذا استخلفه *i* واستوثق منه بصلاة *k* السرّ وهى للشمس خاصّةً للحافظة *l* على الكلّ اطلقه من كتافه وفكّته امّه بذلك الديك فذبحه *m* عنه وحلّ *n* عينيه فنظر الى شبيه * بالطائر المختطف *o* لبصره فسقط واخذته الرعدة ثم تأخذه امّه فتلقى عليه ثوبا فلذلك لا يستطيع احد ممّن يخرج عن دين الصابئة الى دين آخر ان يدلّ على سرّهم لانه يوصيه الكاهن ان من كشف *p* سرّ الصابئين *q* او دلّ على ذلك مات من ساعته *r* وعند خروج الغلام من الهيكل يختم *s* من سبّابته الى ابهامه بخاتم على صورة قرد وهدهد، ويقولون ان أُولَى القرابين لزحل الثور وهو الخلف *t* المسنّ وهم يعظّمون التاج الذى على رأسه من القرون ويقولون انه املح البهائم واولاها بالقرابين فهم يقرّبونه *u* خاصّةً بعد ان يعلفوه

---

a) O وهو; B وهذه. *b*) Dans les man. وزان. *c*) A مقدمه. *d*) J'ai ajouté les voyelles; B et O sans points. *e*) A وفيه. *f*) Ces mots manquent dans O. *g*) A معها. *h*) A سوبه ou peut-être مسوبه; B سوبه, mais on peut lire مسوبه, O سوبه. *i*) B استخلفته, O استحلفته. *k*) Les man. ont لصلاة. *l*) B et O للمحافظة. *m*) B et O وذبحته. *n*) O وتحمل (وتحل). *o*) B et O بالطايرة المختطفة. *p*) A a de plus عن. *q*) B الصابية. *r*) B et O ساعة. *s*) A يختم. *t*) A et B sans points; O a الخلق. Au lieu de المسن les man. ont الحسن; comp. Dimachkî p. ۴., 14 (Chwol. II, 384). *u*) A يقربوه.

حشائش تلتقطها الابكار عند طلوع الشمس ويرجعن فى طرق مختلفة لتمام سرّ أُسرّ اليهنّ ويكون العجل دون شعرة بيضاء ولم يجعلون على عينيه سلسلة من ذهب الى مجمع بين *a* قرنيه ويحكون هذا ايضا عن هرمس فاذا ارادوا ذبحه لم يستعص عليهم ولم يحتج ان يشدّوه بالفجار *b* وهو للحبل ثم يبتدئون قُدّامه ببخور وصلاة *من صلاة *c* اليونانيّين فيدنو الى مكان الذبح فيضع قرنه على حافة المشكن *d* وهو نقير صغير مستدير ويذبحه الذابح *e* ذباحةً لا يعود فى جرّ السكّين عليه ويقطعون *f* الرأس ويجعلونه على العلاثا *g* فيترجم عمّا يتحرّك من لسانه واذنيه وشَفَتَيْه وعينيه ثم ينظرون الى الدم الذى فى المشكن من عصفرته *h* ورغوته وما يستدير عليه من الزبد فيستدلّون بذلك على ما فى دولتهم *i* لانّ الدولة عندهم زحليّة وما *k* ابتدأ به زحل من الادوار فاليه يعود وهذه الذبيحة تكون عندهم من انتقال الشمس الى الثور وذكر هذا العجل فى التوراة فى العجل الذى فرّ من الذبح من مزرعة بنى انون *l* والصابئون يستعملون النضح *m*

---

a) Ce mot manque dans B et O. M. Dozy a noté: »Ce passage est curieux: il semble prouver que dans une tradition citée par Lane sous مَجْمَع d'après le TA, le mot ما n'a pas été omis par le copiste, comme ce savant l'a cru." — Dans ce cas il faut y lire, comme dans notre texte, مجمع بَيْنَ, selon l'analogie de فرق بينى وبينك Mobarrad ٥٧٥, 5. *b*) B sans points, O بالفحار. Dans A la dernière lettre est peut-être د, la première pourrait être lue ذ, de sorte qu'on aurait بالذجاد. Le mot est probablement syrien, mais je n'ai pu le trouver. *c*) Ces deux mots manquent dans B et O. *d*) Ainsi deux fois dans B et plus loin dans A; ici ce dernier a المسكن comme O. *e*) O الذباح. *f*) A ويقطعوا et ensuite ويجعلوه. *g*) O العلايا. *h*) A عصفريته. *i*) B et O دولهم. *k*) O واما. *l*) A et O اون. *m*) O النضج.

بالخمر والملح الغبار فى وجه كلّ اضحية وذلك *a* لتتيقّظ وتقشعرّ فينبسط *b* الدم فى *c* جسمها بالحركة ويصفو، ولهم خزانة للحيّة *d* وهو هيكل لا يدخله *e* العامّة ولا يطّلع عليه احد وفيه *f* جبّ مهندس قد فرغ من آلته فاذا دخلت الشمس الاسد جلبوا غلاما من ناحية قبرس اشقر على ما وصفناه *g* فى صورة الرأس فيلبس ويزيّن ويدخل فيدار به فى مواضع يفرح بها كالشجر والزهر والريحان ويسقى مع ذلك حتى يسكر ويحمل ليلا *الى ذلك *h* الهيكل ويقام فى ذلك الجبّ *i* وينقع فى الشيرج ويؤخذ من *k* الورد الاحمر المجفّف الذى قد *l* اتّخذوه لذلك فيطعم فى دشيشة قد جمع فيها سبعة اخلاط خردل وعدس وحمّص وارزّ وماش وترمس وحنطة فاذا كان يوم ثمانية وعشرين *m* من هلال ايّار سعطوه وعطّسوه بعد ان يُعْمَى ثم اخرجوه ليلا الى طريق خراب وفصلوا رأسه عن جسمه ودفنوا الجسم واحتملوا الرأس الى دير كادى *n* فاقاموه على ظهر صنم فيعوى عواء *o* صعبا فيستدلّون بعوائه *p* على هل *q* يكثر عدد الصابئين او يقلّ وهل تأتيهم الدولة ام *r* لا تأتيهم والذى سنّ لهم هذا حكيم يعرف ببرهم *s* البرهمّى مات بارض الهند ولذلك سمّى قوم من الهند البراهمة، ولهم امور كثيرة جدًّا لو اجتلبناها لطال الكتاب وخرجنا عن الغرض ۞

---

a) Omis dans B; O ذلك. *b*) B et O (mais celui-ci sans points) فيبسط. *c*) O على. *d*) A الحبه ou الحيه, O الجنه. *e*) A تدخله. *f*) B et O وفيها. *g*) A وصفنا صفته. Voyez l'extrait qui suit. *h*) A لذلك. *i*) O الحمه. *k*) Manque dans O. *l*) Omis dans B et O. *m*) B وعشرون. *n*) Les man. ont par erreur كادن. La voyelle est dans A. *o*) A عويا. Au lieu de صعبا, O porte صبًّا. *p*) A بذلك. *q*) B et O هذا. *r*) A او. *s*) A ببرثيم.

Le passage suivant, auquel l'auteur a fait allusion dans ce qui précède, se trouve dans A f. 41 r., dans B p. 103, dans O f. 49 r.

ولهم *a* اشياء عجيبة لو اجتلبناها *b* لطال الكتاب فمن ذلك الرأس *c* الذى يعتقده كُهّان جيل منهم وذلك انهم ينصبونه حذاء رأس البنين *d* وذلك انهم يعمدون الى رجل اشقر *e* ازرق بشهلة مقرون الحاجبين كثير الشعر فيحتالون له بما يرغب فيه حتى يحصلوه *f* فى بيت الهياكل ويعرى ثم يجلس فى جرن *g* قد ملئ بدهن السمسم الى حلقه ويطبق عليه غطاء عند رأسه بقدر ما يخرج رأسه ويسمرون الغطاء ويلصقونه برصاص *h* يبقى رأسه خارجا وجسده فى الدهن ثم يطعمونه *i* التين اليابس منقعا *k* فى دهن السمسم فى كلّ يوم بقدر معلوم ويبخّرون *l* عند انفه ووجهه ببخور لهم يسمّونه *m* بخور الهيبة *n* ويتكلّمون بكلام لهم فلا يزالون على ذلك اربعين يوما ولا يسقونه ماء ويكون ما يحدثه فى ذلك *o* الدهن حتى تلين عصبه وتسترخى مفاصله وتدرّ عروقه ويصير من ليّنه كالشمع *p* ثم يصلح له يوما يجتمعون فيه ويتكلّمون فيه بكلام لهم ويبخّرون ببخورهم *q* ويتناولون رأسه ويجذبونه من اوّل فقرة فيمتدّ معهم والعروق متّصلة به حتى تخرج كلّها من الفقرة ويبقى الجسد كلّه فى الدهن ثم يجلسونه فى *r* طاق على رماد منخول يصنعونه *s* من رماد الزيتون *t* فيه رماد يسير مما يحرق من فضلة الاجساد ويحوطونه بشىء من قطن منفوش

---

a) C'est-à-dire (القدماء) لهم. *b*) A اجتبلتها. *c*) A sans article. *d*) Les man. البنين. *e*) A اسمر. Le mot manque dans B et O. *f*) B et O يحصلونه. *g*) A جران, B جزن. *h*) B et O رصاص (O وبلصقو به). *i*) A يطعموه. *k*) A منقوعا, O مفقتا. *l*) B ويبخر. *m*) A يسموه. *n*) A الهيته, O الهمه. *o*) Manque dans B et O. *p*) B et O كالشمعة. *q*) A ببخور. *r*) B et O على. *s*) A يصنعوه. *t*) A وزيتون.

ويبخّرونه ببخور لهم فيخبرهم ذلك الرأس باشياء من الغلاء والرخص وانقلاب الدول وما يحدث فى العالم ولا تزال عينه تبصر الّا انها لا تطرف وربّما غفلوا عن تعبّدات الكواكب فيطالبهم *a* بها ويزجرهم عن اشياء ويخبرهم *بما يلحقهم *b* فى انفسهم وربّما سألوه عن العلوم والصنائع *c* فيجيبهم ثم انهم يخرجون بقيّة جسده من البحر ويستخرجون كبده ويشرحونها *d* فيجدون فيها علامات لما *e* يحتاجون اليه وكذلك عظام كفّيه *f* ومواضع مفاصله يستدلّون *g* بها على ما يحتاجون اليه وهم لا يحلقون شعورهم ولا يأكلون ولا يشربون الّا باسمه فكانوا *h* قد تكشّفوا *i* فى ايّام المقتدر فامر بدخول هيكل لهم فوجدوا الرأس فيه بعد اخراجهم من الهيكل وامر بدفنه ☆

---

a) B et O فتطالبهم et ensuite وتخبرهم — وتزجرهم. *b*) A ناطقهم; B بما يلحقوا. *c*) B et O بالصنايع. *d*) A فيشرحونها et puis فيجدوا. *e*) B et O ما. *f*) B et O كتفه. *g*) A يستقلون. *h*) A وكانوا. *i*) A يكشفوا.

TRADUCTION.

Tabarî l'astrologue [1]) a rapporté ce que font les Sabiens pour attirer à eux les vertus des planètes. J'ai entendu, dit-il, ce que je sais sur ce sujet, de la bouche des chefs des Sabiens et des serviteurs du temple, et voici ce qu'ils m'ont dit:

Quand tu veux adresser une prière à une planète et lui demander quelque chose, remplis alors avant tout ton âme de la crainte du Dieu très haut, purifie ton cœur en en chassant les mauvaises pensées, et tes habits en les nettoyant, épure [2]) ton esprit, et considère à laquelle des sept planètes il te convient d'adresser ta demande, laquelle doit être en harmonie avec son caractère. Puis tu revêtiras ses habits, tu lui brûleras son encens et tu lui adresseras sa prière, après qu'elle sera arrivée à l'endroit de sa sphère que je t'indiquerai. Cela fait, ton désir s'accomplira et tu obtiendras ce que tu as demandé.

A Saturne tu demanderas ce que tu veux obtenir des nobles chaikhs, des chefs, des rois, des gens de vieille noblesse, des dévôts, de ceux qui possèdent des terres, des fermiers généraux [3]), des administrateurs des biens dévolus à la couronne faute d'héritiers, et de ceux qui ont été con-

1) Probablement Omar ibn Hafç ibno'l-Farrokhân, contemporaire du calife Mâmoun, ou bien son fils Abou Becr Mohammed. Comp. Steinschneider in Z. D M. G. XVIII, 179 et suiv.

2) صفا IV, dans cette signification, manque dans les Dict.

3) Comp. mon Gloss. sur Belâdhorî sous قبل.

fisqués, des intendants, des agents, des agriculteurs, des architectes, des esclaves, des voleurs, des parents, des grands-parents et des personnes plus âgées. Fais-le quand tu es triste ou que tu souffres de la bile noire. Demande-lui tout ce qui s'accorde avec sa nature de la manière que je te dirai, et aide-toi en même temps de Jupiter, qui répare ce que Saturne détruit; car quelquefois on demande par erreur une chose à une planète; alors celle-ci la demande à une autre, et le désir s'accomplit. Ne demande donc à une planète que ce qu'elle peut donner.

Demande à Jupiter ce qui est en harmonie avec sa nature, à l'égard de ceux qui lui sont échus en partage, tels que les personnes haut placées et distinguées, par exemple les savants, les juges, les théologiens, les justiciers, les gens intègres et incorruptibles qui sont éligibles à l'office d'assesseur et de témoin en justice [1]); ceux qui marchent devant sur la bonne voie, les interprètes des songes, les hommes excellents, ceux qui vivent dans l'abstinence, les philosophes, les rois, les califes, les nobles, les grands, les vizirs, les enfants, les frères plus jeunes; ou bien si tu désires de vivre en paix ou de faire le commerce, demande-le à lui.

Demande à Mars les choses que tu désires obtenir de ceux qui sont de sa nature, tels que les cavaliers, les capitaines, les insurgés, les lieutenants, l'entourage du monarque, les braves, les soldats, les révoltés, tous ceux qui détruisent les maisons, violent ce qui doit être sacré, et aiment le meurtre et l'incendie, ceux qui travaillent le fer et qui s'en servent, les guerriers, les écuyers, les bergers, les voleurs, les brigands, les chicaneurs, les antagonistes, les frères de moyen âge. Demande lui aussi tout ce que tu veux et qui est de sa nature, comme ce qui regarde les maladies de la partie inférieure du corps, la saignée et l'application des ventouses.

1) Comp. le *Supplément* de M. Dozy sous عدل.

Aide-toi aussi de Vénus, car elle détache ce qu'il noue, et répare ce qu'il détruit.

Demande au Soleil ce que tu désires obtenir des rois, des califes, des chefs, des personnes couronnées, de ceux qui ont le pouvoir et l'autorité, des nobles, des émirs, des braves, des hommes valeureux, des défenseurs de la justice, de ceux qui réfutent les faux arguments, de ceux qui ambitionnent des éloges, des juges, des théologiens, des sages, des philosophes, des seigneurs, des grands, des savants, des personnes distinguées, des gens graves, imposants et circonspects, des personnes haut placées, des parents et des frères plus âgés. Demande pour eux et d'eux ce que tu désires, par exemple de l'argent, une haute dignité, un gouvernement, etc.

Adresse-toi à Vénus pour ce qui concerne les femmes, les jeunes gens, les jeunes filles, les mignons, le commerce charnel, les fils, leurs amants, les galants, les libertins, les paillards, les pédérastes, les fornicateurs, les tribades, les joueurs d'instruments à cordes ou à vent, les chanteurs, les hommes efféminés, les catamites, les jeunes hommes en habit de femme [1]), les eunuques, les esclaves mâles et femelles, les garçons, les flatteurs et les cajoleurs; en général, tous les artistes et ceux qui aiment le plaisir; les épouses, les mères, les tantes, les jeunes sœurs. Appelle aussi Mars à ton secours, car elle a pour lui de l'inclination et de l'amour.

Demande à Mercure ce qui concerne les écrivains, les arithméticiens, les géomètres, les astronomes, les prédicateurs, les hommes éloquents, les orateurs, les savants, les philosophes, les sages, les scolastiques, les gens de lettres, les poètes, les fils des rois, les vizirs, les employés dans les bureaux, les receveurs, les percepteurs des contributions, les marchands, ceux qui exercent les arts libéraux et les arts mécaniques,

1) M. Dozy avait écrit „les hermaphrodites". Comp. ma note sur le texte,

les chicaneurs, les antagonistes, les esclaves, les jeunes hommes déguisés en femmes, les garçons, les serviteurs, les servantes, les jeunes frères, les artisans, les graveurs, les peintres, les orfèvres etc.

Demande à la Lune ce qui regarde les rois, les vice-rois, les héritiers des trônes, les percepteurs de l'impôt foncier, les maîtres de poste, les courriers, les messagers, les voyageurs, les hommes qui mènent une vie ambulante, les laboureurs, les cultivateurs, les géomètres, les arpenteurs, les intendants, les maires de village, les marins, les bateliers, la masse du peuple, les sorciers, les femmes d'autorité et les femmes enceintes, les servantes des rois, les mères, les tantes, les sœurs plus âgées. Mais ne demande pas à une planète ce qui n'est pas de sa nature, retiens cela!

Maintenant je vais t'expliquer leurs natures et t'apprendre ce qu'elles indiquent particulièrement dans les choses créées.

La première, la plus haute et la plus proche de la sphère des signes du zodiaque est Saturne. Sa vertu est le froid et la sécheresse. Sa nature est désastreuse et destructive. Il pue, il est malicieux, trompeur, redoutable. Quand il se propose une chose, il trompe, épouvante et terrifie. Il indique les travaux consacrés aux jardins et aux canaux, le labourage, l'agriculture, l'abondance de l'eau et des palmiers, la pauvreté, la discorde, les voyages pénibles dans des pays lointains. Il indique aussi la dissimulation [1]), la haine, la fourberie, la fraude, le désir de nuire, l'insociabilité, puis tout ce qui se fait avec méchanceté et violence, l'action de jeter en prison, l'altération, la fatigue, le travail pénible, la faiblesse, la corruption, la lenteur, la vieillesse, l'indolence, la décrépitude, la peur, l'approfondissement, l'être absorbé dans ses réflexions, le chagrin, les épreuves, la colère, la pertinacité, la rareté de ce qui est bon, les déplaisirs, les dégoûts, les difficultés, les perturbations,

1) Ou bien: l'approfondissement.

la mort, la tromperie [1]), les héritages, les soupçons, les choses anciennes, les longues réflexions, le babil, la connaissance des secrets et des choses obscures. Quand il revient en arrière, il indique l'abjection et la faiblesse, et aussi la fermeté et la persévérance. Lorsque, pendant son mouvement rétrograde, il est en opposition avec une autre planète également faible, il l'affaiblit et la débilite encore davantage, et si pendant ce mouvement on lui demande quelque chose, il indique qu'elle sera difficile et pénible à obtenir, et que pour cela il faudra porter un lourd fardeau. Quand il est dans son cas de fortune [2]), il fait beaucoup de mal; si, dans l'ascendant, il y a une influence qui contrebalance [3]) la sienne, il est modéré.

La vertu de Jupiter est la chaleur et l'humidité modérée. Sa nature est heureuse. Il est au-dessous de Saturne en rang et en hauteur. Il indique la vie, les corps des êtres, la croissance, l'existence; l'augmentation, l'accroissement, la justice, la modération en toutes choses, la gravité, la pureté des mœurs, la véracité, la sainteté, la bonne foi, la tempérance, la piété, la crainte de Dieu, les louanges et les éloges, la patience, la courtoisie, l'intelligence, la sagesse, l'humeur endurante, le soin de défendre ce qui doit être sacré, la prépondérance, la paix, l'honneur, la prospérité, la victoire, le gouvernement, le désir d'amasser des richesses, les héritages, la bonté du caractère, les aumônes, la libéralité, la générosité, le désir d'aider les hommes en différentes choses, l'amour pour la culture et les demeures habitées, la clémence, l'observation des contrats, la loyauté, le goût pour la plaisanterie et le badinage, pour la parure et l'ajustement, la joie, le rire, le babil, la volubilité, le plaisir qu'on éprouve en

1) M. Dozy avait écrit (d'après B) „l'évanouissement".

2) Voyez le *Dict. of technical terms* sous حظ et comp. plus bas.

3) On lit ailleurs ان المشترى او الشمس او الزهرة اذا مازجت افعال زحل غيّرتها غاية التغيّر واصلاحتها بعض الاصلاح.

rencontrant celui avec lequel on sympathise, la copulation charnelle fréquemment exercée, l'amour pour ce qui est bon et l'aversion pour ce qui est mauvais, commander ce qui est louable et défendre ce qui mérite le blâme.

La vertu de Mars est la chaleur et la sécheresse brûlante. Sa nature est désastreuse et destructive. Il indique le dégât, la ruine, la sécheresse, le manque de pluie, l'incendie, la discorde, le meurtre, tout ce qui arrive à l'improviste, la tyrannie, la violence, la tristesse, le massacre, les guerres, l'embrasement, les troubles, la désunion, la dispersion, la corruption, les désagréments, la peine corporelle, le supplice du fouet, l'emprisonnement, l'affliction, la fuite des esclaves, l'humeur contentieuse, l'étourderie, la pertinacité, la précipitation, la sottise, les paroles déshonnêtes, la rareté de la joie, le mensonge, la calomnie, l'impudeur, l'action d'être en voyage ou de mener une vie ambulante, l'éloignement de sa patrie, l'isolement [1]), l'irritabilité, la colère, la violation de ce qui doit être sacré, l'extravagance, l'incontinence, la déloyauté, la turpitude, la méchanceté, le parjure, les mauvaises actions, la rareté de ce qui est bon, les méditations trop longues, les infamies comme la copulation avec les animaux, la paillardise, le meurtre du fœtus dans le ventre de la mère, l'avortement, la fourberie, le vol, la fraude, l'imposture, la mauvaise conduite envers ses voisins, la fatigue excessive, les maladies, la grossièreté, la malice, le brigandage, le pillage, les ruses, l'action de faire brèche à un mur [2]), de forcer une porte, ou d'entrer violemment dans les appartements des femmes; en un mot, toute action qui n'a rien de bon ou d'utile.

La vertu du Soleil est la chaleur et la sécheresse. Sa nature est mêlée: il fait du bien et du mal, il nuit et il est

---

1) J'omets والمكاره qui se trouve déjà plus haut.

2) En parlant de voleurs qui pénètrent par une brèche dans une maison.

utile, il rend heureux et malheureux. Il indique l'entendement, l'intelligence, la connaissance, la bravoure, la vaillance, le désir de savoir, la vigueur, l'énergie, la prépondérance, l'action de subjuguer, l'attaque violente, la tyrannie envers les adversaires et la justice envers les alliés, le désir de faire du mal à tous ceux qui sont proche et du bien à tous ceux qui sont loin, la grande utilité et le grand dommage, la fidélité à sa parole, la bienfaisance, la joie, la persévérance, la vivacité du discours, l'action de rendre une prompte réponse, le désir d'amasser des richesses, la bonne réputation, le respect qu'on inspire, la sociabilité, chaque qualité et chaque vertu dont les rois et les chefs ont besoin pour régner et gouverner, le travail des métaux précieux, l'art de faire des couronnes et de fabriquer les ustensiles précieux dont se servent les princes; enfin, ceux qui, distinguant le faux d'avec le bon, savent extraire le métal pur du minérai.

La vertu de Vénus est la froideur et l'humidité. Sa nature est heureuse. Elle indique la propreté, l'admiration de soi-même, l'orgueil, la présomption, la plaisanterie, le goût pour le chant et le jeu, le rire, la parure, la joie, la gaîté, la danse, l'art de jouer de la flûte et du luth, les chants, les noces, les parfums, les aromates, la composition musicale, l'art de jouer au trictrac et aux échecs, la vie voluptueuse, la frivolité, la paillardise, la débauche, le désir de se faire aimer par les femmes, et de mettre sa confiance en elles, la courtoisie, la générosité, la libéralité, la bonté du cœur, la munificence, l'excellence du caractère, la beauté, l'élégance, les désirs déréglés, le parjure, le goût pour les boissons enivrantes et l'habitude d'en faire usage, et pour les actes vénériens sous leurs différentes formes, comme la sodomie et le péché contre nature chez les femmes, le désir d'avoir des enfants, l'inclination pour la justice et l'équité, le plaisir qu'on prend à se trouver sur les marchés, l'amour, le désir

d'être aimable, la miséricorde, l'action de faire et d'orner des couronnes et des guirlandes, les agréments du langage, la moquerie, la lenteur, la faiblesse de caractère, la joie causée par toutes les belles choses qui excitent le désir, la teinturerie, l'orfèvrerie, le commerce, la parfumerie. Enfin, elle incite à habiter les ermitages, à la religiosité et la dévotion, mais elle donne aussi les passions qui empêchent la sagesse parfaite.

Mercure est très variable: sa vertu et sa nature penchent vers celles de toutes les autres planètes. Il indique l'intelligence, l'élocution, le langage, l'approfondissement, la perspicacité, la pénétration, le bon enseignement, les discussions littéraires, les belles-lettres, la philosophie, le progrès de la science, l'arithmétique, l'arpentage, la géométrie, l'astronomie, la divination, la science des augures, l'ornithomance, l'art de dire la bonne aventure, l'écriture, l'éloquence, l'élégance du langage, ses agréments, la repartie prompte, la connaissance des sciences et les louanges qu'elle procure, l'empressement à se faire une bonne réputation en tout, l'art de faire des vers, la connaissance des livres, des registres et de l'impôt, celle des secrets, la révélation aux prophètes, la bienveillance, la clémence, la miséricorde, la gravité, la dignité, la joie, la perte des richesses, le commerce, le négoce, l'action de prendre et de donner, les altercations, l'association, la réflexion, la ruse, la fourberie, la fraude, l'astuce, la haine, le mensonge, la conduite réservée qui ne laisse pas apercevoir les sentiments de quelqu'un, l'emploi de livres supposés, l'hostilité, la crainte des ennemis, la célérité dans ce qu'on fait, la versatilité, l'adresse, l'art de fabriquer différents objets, l'habileté en toute chose, le désir de posséder tout ce qui est joli et élégant, l'action d'amasser des richesses et de les perdre, la patience, l'action de secourir et celle de s'abstenir du mal.

La vertu de la Lune est la froideur et l'humidité. Sa na-

ture est heureuse. Elle indique le commencement des travaux, les fréquentes méditations sur les choses, les inquiétudes, la sagacité, l'éloquence, la vivacité, la prospérité grâce à laquelle on se nourrit sans peine, l'acquisition de tout ce qui procure l'élégance et la grâce, la bonté du caractère, le commerce agréable, l'amabilité, la subtilité, l'agilité, la bonté du cœur, l'habitude de manger beaucoup, la copulation rare et qui ne porte pas atteinte à l'honneur, l'abstinence du mal, le désir d'être loué, la joie, la beauté, la connaissance des choses célestes, le savoir, la révélation des secrets, le mariage, l'éducation, la bonne conduite envers les membres de la famille, la condition de celui qui est aimé et honoré des gens, peu enclin à tromper, capable dans toutes les circonstances, l'oubli, la stupidité, le manque de sagesse, l'inclination pour le mensonge et la calomnie, la rancune, la déception, la jalousie, la lâcheté, l'insolence, l'ennui, l'indolence, la paresse, l'abjection, la précipitation, l'excès de dépenses et la dissipation.

Quand tu veux adresser une prière à un de ces astres, tu devras faire ce que je vais te dire. Commençons par Saturne! Le temps le plus convenable pour s'adresser à lui, c'est lorsqu'il est dans son exaltation, dans le signe de la Balance et ensuite dans celui du Verseau, parce que c'est sa maison et qu'il s'y plaît [1]); puis dans le signe du Capricorne, qui est sa seconde maison. Quand il n'est pas dans un de ces endroits que j'ai nommés, alors il doit être soit dans ses cas de fortune, comme dans son terme [2]) ou dans son trigone, soit à l'orient, soit dans les pivots ou ce qui y touche (celui du milieu du ciel est en ce cas le meilleur [3]), ou bien il doit marcher en ligne droite, ou être dans un

1) Comp. Loth „al-Kindî als Astrolog" dans les *Morgenl. Forschungen* p. 284 note 2, et le même p. 291 note sur les cas de fortune.

2) Voyez le *Suppl.* de M. Dozy sous حد et Loth p. 290 note 2.

3) Voy. le *Suppl.* sous وتد et Loth p. 300 note 4.

quadrat central. Le mieux est qu'il soit dans un de ces cas de fortune, comme nous l'avons dit, marchant en ligne droite, exempt de l'influence des astres malheureux [1]), se dirigeant vers l'orient, au milieu du ciel. Prends garde qu'il ne soit pas dans une position qui porte malheur; il est le plus à craindre quand il est dans le tétragone de Mars ou dans le signe de sa déjection. Ce qu'il faut, c'est que l'astre soit dans une belle position, exempt de toute influence désastreuse; il est alors comme un homme en belle humeur, qui accorde ce qu'on lui demande; mais quand il brûle [2]), qu'il est influencé par des astres malheureux, qu'il rétrograde ou qu'il est dans un signe de sa déjection, alors il est comme un homme irrité, qui s'occupe trop de soi-même pour s'intéresser aux autres.

Quand donc Saturne se trouve en bon état dans un des endroits susdits et que tu veux lui adresser une prière, revêts alors des habits noirs et un burnous noir — c'est le costume des sages —, et s'il y a une tente [3]), qu'elle soit noire aussi. Approche avec humilité et componction de l'endroit où tu veux prier; sois comme un homme triste, marche la tête baissée, lentement, à pas comptés. Arrive vêtu à la manière des juifs, car il est leur patron. La bague que tu porteras devra être de fer et ta cassolette également. Recette pour l'encens: opium, storax, safran, plantain, cardamome, écorce de l'arbre à encens [4]), suint de laine, pulpe de coloquinte, crâne de chat noir; même quantité de chacune de ces substances. Broie autant qu'il faut, mêle le tout avec de l'urine de chèvre noire, fais-en des baguettes et garde-les pour en employer une lorsque tu lui adresseras ta prière.

---

1) Comp. Loth p. 283 note 4.

2) On lit de même dans un autre chapitre du livre que l'habitant de la maison (c'est-à-dire la planète) doit être libre من النحوس والاحتراق والرجوع.

3) Selon O „et si tu portes des bottes".

4) Dioscorid. I, 82 *φλοιὸς λιβάνου*.

Tu tourneras alors ton visage vers lui et tu diras tandis que l'encens monte:

„O seigneur dont le nom est auguste, la puissance grande, l'esprit sublime, ô seigneur Saturne, le froid, le sec, le ténébreux, le pernicieux, toi dont l'amour est sincère et qui es fidèle à ta parole, le patron du solitaire [1]), l'unique des contrats [2]), le profond, dont les promesses sont sûres, qui es las et fatigué, qui as plus de chagrin et de tristesse qu'aucun autre, qui ne goûtes point la joie et le plaisir, vieillard rusé, qui connais tous les artifices, qui es fourbe, sage, intelligent, qui causes la prospérité ou la ruine; malheureux ou heureux est celui que tu rends tel! Je te conjure, ô premier père, par tes grands bienfaits et tes nobles qualités, de faire pour moi ceci et cela".

Cela dit, tu t'inclineras avec humilité, componction et modestie, d'une manière gracieuse et aimable, et pendant ton inclination, tu répéteras la prière plusieurs fois. Alors ce que tu as demandé s'accomplira. Mais fais surtout attention que le jour et l'heure où tu lui parleras soient son jour et son heure, car c'est ce qui est le mieux pour le succès.

Plusieurs d'entre eux emploient une autre prière et aussi un autre encens, dont voici la recette: abrotone [3]), sabine, pommes de pin, dattes dites *'adjwa*, asperges [4]); même quantité de chacune de ces substances; broie, pétris avec du *matboukh* de vin aromatique [5]), fais en des pastilles, garde-

1) Ou bien, selon les man., „le patron, le solitaire".

2) Si on lit avec B العقول, on peut traduire: „l'isolé, le très intelligent", ce qui paraît donner un meilleur sens.

3) Voyez le *Suppl.* de M. Dozy sous شيح.

4) Cette forme du mot arabe n'est pas dans les Dict.

5) Le vin pur qui a un parfum aromatique s'appelle ريحانى (voyez le *Supplém.* de M. Dozy). On entend par المطبوخ ou الشراب المطبوخ le vin réduit par l'ébullition jusqu'aux deux tiers ou à la moitié. La dernière sorte est la plus excellente (note marginale de O, voyez plus haut p. 319). Ibn Djazla sous ترياق: ومن المطبوخ العتيق الطيب الرائحة الحلو الطعم ثلثة ارطال ونصف. Dans le *Mowasscha* f. 130 v. on en a un exemple.

les et sers-t'en quand tu en auras besoin. Tourne ton visage vers lui et dis en encensant:

„Au nom de Dieu! Au nom d'Ichbîl, l'ange préposé sur Saturne pour tout ce qui regarde le froid et la gelée, ô toi le seigneur de la septième sphère, je t'appelle par tous tes noms: en arabe ô Zohal, en persan ô Caiwân, en langue romaine (grec moderne) ô Kronos, en grec (ancien) ô Okronos, en indien ô Chanachar [1]); je te conjure par le maître du haut édifice d'exaucer ma prière et d'accepter mon invocation, pour obéir à Dieu et à ses ordres: fais pour moi ceci et cela!"

L'encens doit être dans une cassolette de fer. Quand tu auras fini de parler et d'encenser, tu feras ce qui est dans sa nature en t'inclinant devant lui et en répétant plusieurs fois les paroles susdites. Puis tu loueras et béniras le créateur, et tu lui [2]) sacrifieras un bouc noir sans un seul poil blanc. Cela fait, tu brûleras son corps dans un feu dont la fumée doit monter au ciel. Garde le sang pour l'employer dans les œuvres de Saturne et mange le foie. Alors ce que tu as demandé s'accomplira comme tu le désires.

Quand tu veux adresser une prière à Jupiter, ton costume doit être blanc et jaune. Sois humble et modeste, vêtu comme les moines et les chrétiens, car il est leur patron. Fais tout ce que font les chrétiens et porte leur costume: un manteau jaune [3]), une ceinture et une croix; joins y une bague de cristal, un burnous blanc et un encensoir. Recette pour l'encens: sandaraque, résine de storax, orcanète, bois de pivoine qui a la propriété que partout où on le brise, on y trouve une croix [4]), jonc odorant, résine de pin, grains de genièvre;

1) Sanskr. Çanaiçcara; Bêrounî ١٩٢ سنساجر. Les noms sanskrits m'ont été fournis par mon ami M. Kern.

2) *Sic.* Il est évident qui c'est à Saturne.

3) Voyez le *Suppl.* sous عسلى; le commencement du paragraphe justifie cette traduction.

4) Aussi l'appelle-t-on عود الصليب, *le bois de la croix.* La forme فاوانيا est à ajouter aux dictionnaires. Comp. [Löw p. 308.

même quantité de chacune de ces substances. Pétris cela avec du vin après l'avoir broyé, fais-en des baguettes, et sers-t'en quand tu en auras besoin. Fais ce que je t'ai dit à propos de Saturne. Tourne ton visage vers Jupiter et dis:

„Salut, ô seigneur béni, toi, l'heureux, le chaud, l'humide, le modéré, le beau, le savant, le véridique, qui possèdes la vérité, la justice, l'équité, la piété, le sage en religion, l'abstinent, le puissant, le magnanime, le fortuné, le généreux, le sublime, le grand, qui subjugues et qui rends noble, qui es fidèle à ses promesses, dont l'amour est vrai et le caractère noble! Je te conjure, ô père, par tes excellentes et généreuses intentions et par tes actes précieux, de faire pour moi ceci et cela, ô mine de tous les biens et qui fais que toutes les demandes sont accordées [1])".

Autre prière et autre encens. *Costus* 3½, pouliot 3½, encens 3½, nard celtique 3½, myrrhe 9, raisins secs dont on a ôté les pepins 2. Broie autant qu'il faut, pétris avec du *matboukh* de vin aromatique, garde cela et sers-t'en quand tu lui adresses ta prière. Revêts alors le costume des gens intègres et justes, porte suspendu à ton cou le livre sacré des *hanîf* et fais preuve d'humilité et de gravité. Emploie l'encens que j'ai décrit, tourne ton visage vers Jupiter et dis:

„O Roufiyâël [2]), l'ange préposé sur Jupiter, l'heureux, le parfait, le complet, l'intègre, le beau, le grave, le sagace, qui est loin des impuretés et des mauvais propos, je t'appelle par tous tes noms: en arabe ô Mochtarî, en persan ô Birdjîs, en langue barbare [3]) ô Hormoz, en grec (ancien) ô Zeus, en indien ô Wahasfat [4]); je te conjure par le maitre

1) Les dict. n'ont pas le forme نَجّاح.

2) Selon M. Dillmann, *Henoch*, p. 98, Roufaël est identique à Rafaël.

3) Plus loin on lit بالرومية, leçon évidemment mauvaise. Hormoz est le nom ordinaire de la planète Jupiter en persan. Sur برجيس v. les lexiques arabes et persans.

4) Sanskr. Bṛhaspati; Bêrounî ۱۹۴ برهسپتی.

du haut édifice, des bienfaits et de la grâce, de faire pour moi ceci et cela!"

Cela dit, tu t'inclineras devant lui et tu lui sacrifieras un agneau blanc; brûle-le comme je te l'ai dit et mange le foie; alors ce que tu désires s'accomplira.

Il y a encore une autre manière d'adresser une prière à Jupiter et pour laquelle l'encens n'est pas nécessaire. On l'emploie pour échapper aux périls d'une mer orageuse. Plusieurs de ceux qui se sont occupés de cette science en ont parlé, entre autres ar-Râzî dans son livre sur la science divine, qui en parle d'après ses vues personnelles. Voici ce qu'il faut faire: tourne ton visage vers Jupiter quand il est au milieu du ciel et dis:

„Salut, ô astre noble, magnifique, grand, clément, qui prends soin des affaires humaines, qui conduis les âmes des hommes purs, qui portes secours à ceux qui sont sur le point de se noyer dans les vagues de la mer et qui t'implorent, répands sur nous ta lumière et ton esprit, de sorte que notre situation soit bonne, notre sortie heureuse et notre caractère lavé de ses souillures; amen!"

Le signe que la prière a été exaucée, c'est qu'une chandelle allumée se montre devant celui qui prie, c'est l'esprit de Jupiter.

La grande prière chez eux[1]), celle qui embrasse toutes ses actions et toutes ses vertus, et que l'on récite en tournant le visage vers lui, est conçue en ces termes:

„Salut, ô astre heureux, dont le caractère est noble, la dignité haute, le rang élevé, seigneur béni, chaud et humide, l'aérien, le modéré, le beau, le savant, dont l'amour est vrai, qui es versé dans la théologie, qui possèdes la vérité, la certitude, le bonheur manifeste, la bonne foi, la religion, la justice, l'équité, la piété, toi le sage, le brillant, le lui-

1) Chez les Sabiens.

sant, le pieux, le clément, le magnanime, le réparateur, le sublime, le généreux, qui subjugues et qui rends noble, qui es fidèle à tes promesses, qui tiens ta parole, le parfait, le complet, le bon, le pur, l'immaculé, l'intègre, le dévot, qui as de belles intentions, qui es loin des impuretés et des mauvais propos, toi qui connais à merveille la religion, qui possèdes la gravité, la majesté, la perspicacité, la sagacité, la sagesse, l'interprétation des songes, la véracité, la dévotion, l'obéissance au seigneur du monde, l'art d'administrer la justice avec équité, droiture et piété, toi qui jouis d'une belle réputation, qui souffres patiemment, qui défends ce qui doit être sacré, qui donnes la paix, la prépondérance, la noblesse, la prospérité, la victoire, le gouvernement, le pouvoir, qui es le patron des rois, des nobles et des grands, qui inspires le désir d'amasser des richesses, de donner des aumônes, d'être généreux et bienfaisant, d'aider les hommes à faire le bien, d'aimer la culture et les demeures habitées, la clémence, l'observation des contrats, la loyauté, la plaisanterie, le badinage, la parure, l'ajustement, la joie, le rire, le babil, la volubilité, la copulation charnelle, l'amour pour ce qui est bon et l'aversion pour ce qui est mauvais, le désir de commander ce qui est louable et de défendre ce qui mérite le blâme. Salut, ô astre qui es aidé par la clémence et la bonté, qui prends soin des affaires humaines, qui protèges les âmes des hommes purs, qui sauves des périls, qui portes secours à ceux qui sont sur le point de se noyer dans les vagues de la mer et qui t'implorent; répands sur nous, nos fils et toute notre famille ta lumière, ton âme, ton repos et la clarté de ton noble esprit qui est lié aux vertus célestes, afin que tu nous conserves notre situation, que tu augmentes nos biens, et que tu éloignes de nous toute inquiétude pour notre subsistance dans ce monde, de sorte que notre vie soit abondante, opulente, agréable, prospère, bénie ; que, grâce aux vertus de ton esprit, nos corps soient sains,

notre vie longue, exempte de maladies, de douleurs et d'afflictions nombreuses on non. Donne-nous, par les vertus de ton noble, magnifique et excellent esprit, le respect, l'honneur, la vénération; fais que nous soyons agréables sur la terre à tous les hommes; repousse les créatures parlantes ou muettes qui veulent nous nuire; accorde-nous ton amour; couvre-nous de ton voile; protège-nous de la manière la plus efficace; réduis les mauvaises langues au silence; abaisse sur les yeux des malveillants un voile spirituel qui obscurcisse leurs regards infâmes, fasse taire leurs bouches malicieuses, retienne leurs mains et leurs pieds quand ils veulent nous faire du mal, et dompte leurs mauvais desseins, de sorte qu'ils soient attirés par les vertus de ton noble et excellent esprit, par lequel tu nous soutiens, vers nos âmes spirituelles et que celles-ci, dans leurs yeux et dans leurs cœurs, soient jointes et liées à l'idée de respect pour nous et de vénération, de même que les rayons du soleil sont supérieurs aux autres lumières et vertus du monde; confère nous, par la vertu de ton noble et excellent esprit, par lequel tu nous soutiens, [un haut grade] dans la théologie, la dévotion et l'obéissance au seigneur du monde, entoure-nous d'une partie de cette vertu, afin qu'elle nous aide, nous garde, nous mène sur la bonne voie, nous rende honorés, et intercède pour nous chez notre créateur, dont le nom soit béni, de sorte qu'il nous délivre de nos mauvais penchants et de l'empire des passions, qu'il nous donne la sagesse, qu'il fasse que nous nous en tenions à ses lumières divines, qu'il nous donne des âmes pures, des intentions sincères, qu'il nous rende puissants par son pouvoir céleste et ses vertus spirituelles, pour que notre âme et notre intelligence désirent entrer dans la mine des mines qui se trouve dans le royaume de l'Eternel; qu'il détourne nos pensées des buts périssables et les dirige vers ceux qui sont permanents; qu'il nous pardonne nos grands péchés, pour que nous soyons uniques, que nous

soyons délivrés de la compagnie de nos adversaires et de l'inimitié de nos ennemis, et que nous saisissions le sens de nos lettres. Ne nous afflige pas, [ô Jupiter!], par des lettres ambiguës, ni par des figures contradictoires, ni par le changement d'un nom ou d'un trait, afin que nous soyons heureusement sauvés par la vertu de ton noble, généreux et excellent esprit, par lequel tu nous soutiens en lavant les souillures de notre caractère et en nous donnant les biens de ce monde et de l'autre. Amen!

„Je t'appelle par tous tes noms: en arabe ô Mochtarî, en persan ô Birdjîs, en langue romaine [1]) (grec moderne) ô Hormoz, en grec (ancien) ô Zeus, exauce ma prière, écoute mon invocation et accorde-moi toutes mes demandes; je te conjure par Roufiyâël, l'ange préposé sur tes affaires; je t'en conjure aussi par *Daryâs*, *Hatîs*, *Maghis*, *Darîs*, *Tamîs*, *Farous*, *Dahîdàs*, *Akrîdous*, *Damâhous* [2]), par le maître du haut édifice, des bienfaits et de la grâce, le premier entre tous, le seul éternel, de m'accorder ce que je désire et de faire pour moi tout ce dont j'ai besoin, car je recours à toi dans ma pauvreté, ma misère et ma détresse, et c'est à toi que je m'abandonne; je t'implore sincèrement et religieusement, je m'humilie devant toi; je m'incline devant ta puissance; j'adore ta lumière; je crois en toi; je te regarde [3]) et j'imite ta noble obéissance. Exauce donc ma prière, relève ma condition, fais tout ce que je te demande, détourne de nous ce qui nous menace, accorde-nous une portion de ta noblesse et de ta beauté, verse sur nous de la force de ton noble, généreux et excellent esprit, par lequel tu nous soutiens, ce qu'il faut pour que nos affaires prospèrent et que notre fortune augmente, pour que les hommes aient pour nous de la bien-

---

1) Plus haut „en langue barbare".

2) J'ai parlé de ces noms magiques dans l'introduction.

3) طليع a ici la même signification que طلع.

veillance, et qu'enfin ils nous aiment tous, de sorte que toutes nos œuvres leur soient agréables, nos jugements approuvés, nos actions conformes à la loi; procure-nous la faveur des princes [1]), l'obéissance [2]) du peuple et des grands; fais que nous soyons réputés sincères et que tous les êtres humains pensent à nous, et soumets-les à notre volonté; je t'en conjure par ta lumière, ton âme et la force de ton noble, généreux et excellent esprit, par lequel tu nous soutiens et que tu accordes dans ta clémence aussi bien à l'enfant qu'au vieillard. Je te supplie, ô miséricordieux, par tes nobles et belles qualités, par tes précieuses actions, et par la lumière du haut et sublime créateur qui se répand sur toi, d'exaucer ma prière, de m'accorder ma demande, de délivrer mon âme des soucis qui la tourmentent à cause de ce que je me suis proposé, comme je le désire et comme je te le demande, de nous accorder de ta bienveillance et de ton amour des preuves qui démontreront que tu m'as exaucé. Donne-nous donc ta miséricorde, délivre-nous de notre tristesse et donne-nous un bonheur qui ne soit troublé par aucun événement fâcheux; car je te supplie par ton mérite et ta générosité d'être mon intercesseur auprès de celui qui est miséricordieux et généreux, afin que j'obtienne ce que j'ambitionne et désire. Rends-le-moi facile, par conséquent, soumets-moi tous les princes de la terre, toutes les créatures parlantes et muettes; je t'en conjure au nom du Seigneur qui a été Dieu dans le passé, qui l'est aujourd'hui et qui le sera éternellement; je te le demande par ton mérite et ta générosité. Que le seigneur du monde te donne sa miséricorde et ses bénédictions jusqu'à la fin des siècles, en toute éternité; amen, amen! Qu'il les accorde aussi à ceux qui se souviennent de toi, qui ont pour Dieu et pour toi un amour sincère; amen, amen!"

---

1) Ou, selon B et O, „fais que nous soyons des princes honorés".
2) Ou, selon B, „le contentement", selon O, „le salut".

Ils (les Sabiens) disent que celui qui fait bien cette prière, qui emploie l'encens qui y convient et qui prononce les paroles susdites, est revêtu par Jupiter de son esprit, que ce qu'il désire dans le monde lui est accordé, que tout cela le préserve de maladie pendant une année entière, lui soumet les hommes, aplanit devant lui toutes les difficultés et lui procure le respect de tout le monde, surtout si celui qui prononce cette prière est un de ceux qui sont nés sous cet astre. Sache aussi que le repentir, l'humilité et l'action de se prosterner le front dans la poussière font exaucer plus vite la prière.

Quand tu veux adresser une prière à Mars, tu dois revêtir des habits rouges, mettre sur ta tête un fichu de même couleur, te munir d'une épée et d'autant d'autres armes que tu pourras, prendre le costume des soldats, des brigands, des malfaiteurs, celui des idolâtres, car il est leur patron, mettre à ton doigt une bague de cuivre et placer dans une cassolette du même métal l'encens qui lui convient et dont voici la recette: graines de laurier, encens mâle, aloès, fleurs de jonc odorant, euphorbe, poivre long; même quantité de chacune de ces substances. Broie cela, pétris-le avec du sang humain, fais-en des baguettes et garde-les pour les employer lorsque tu en auras besoin. Puis, quand tu voudras lui adresser ta prière, tu t'avanceras vers lui vivement et audacieusement, tu tourneras ton visage vers lui quand il sera au milieu du ciel, comme cela se pratique pour les autres étoiles, et tu diras tandis que l'encens monte:

„O seigneur excellent, le chaud, le sec, le brave, qui verses le sang, qui as la mémoire tenace, le dompteur et le vainqueur des nations, l'étourdi, le sévère, qui aimes le mal, la punition, les coups, l'emprisonnement, le mensonge, la calomnie et l'obscénité, l'insouciant, le tueur, l'unique, le singulier, le porteur d'armes, l'incontinent, qui penses constamment à la violence et à la conquête, qui engendres la

guerre, qui aides le faible, le fort, qui répares le mal et qui punis les malfaiteurs, je te supplie par les mouvements et les courses que tu as dans ta sphère, par [1]) tes triomphes et tes poursuites, par celui qui t'a doué de superiorité, qui t'a fait un vengeur fort, puissant, violent, d'exaucer ma prière, de te rendre à mes supplications, d'accomplir mes désirs, car c'est de toi que j'espère obtenir ceci et cela. Salut à celui qui protège et repousse le trépas.

Puis tu demanderas tout ce dont tu as besoin. Cela fait, tu répéteras la prière, tu t'inclineras et tu adoreras plusieurs fois. Alors ce que tu désires s'accomplira.

Les Sabiens [2]) adressent jusqu'à nos jours ces prières aux astres, et ils ont dans leur culte des pratiques infâmes, celle, par exemple, de sacrifier un enfant; c'est ce qu'ils font chaque fois que la sphère fait monter le monde cinq degrés ou bien qu'elle le fait descendre d'autant. Ils disent que cela leur a été ordonné par Hermès, celui qu'ils nomment Trismégiste, c'est-à-dire trois fois sage, parce qu'il était roi, prophète et philosophe.

Pendant l'office dans leurs temples, ils ne sacrifient point de béliers dont la couleur soit blanche et noire; ils ne doivent être non plus ni noirs, ni borgnes, ni avoir un os ou une corne cassés. Ils examinent le foie de la victime et quand il a été blessé par le couteau, ils disent que celui qui l'a offerte sera frappé par un malheur. Ensuite on cuit le foie et on le distribue en petits morceaux à ceux qui assistent à la cérémonie dans le temple.

Ils donnent à Mars le nom de *Mârâ-samyâ* [3]), ce qui signifie *le dieu aveugle*, et ils le disent aveugle à cause de son

---

1) Ici finit la traduction de M. Dozy.

2) Le morceau suivant a été traduit par M. Dozy, à l'exception du passage sur la préparation de la tête.

3) En syriaque ܡܪܝ ܥܡܝܐ, ce qui signifie en effet *le seigneur aveugle.*

extrême violence et parce que dans sa colère il frappe sans regarder. Ils le représentent comme un homme qui tient une épée dans sa main droite et dans l'autre main une torche, ce qui indique que tantôt il extermine les hommes par le glaive, tantôt par le feu. Craignant sa violence, ils ont pour lui une profonde vénération et lui offrent des sacrifices alors que le soleil entre dans le signe du Bélier [1]), parce que c'est le sien, et aussi quand il entre dans celui du Scorpion.

Ils ont aussi la coutume de mettre les petits garçons à l'épreuve, et voici comment: Quand un enfant mâle d'un de leurs correligionnaires est né dans un autre lieu que Harrân, ils le prennent dès qu'il entre dans la ville et l'introduisent dans leur maison secrète. Là ils placent sous sa chemise un encensoir où brûle du bois de tamaris et sur lequel on a prononcé des paroles magiques. Dans le cas où la flamme le brûle par derrière, ils savent qu'il couve quelque maladie, et alors ils ne lui permettent pas d'entrer dans le sanctuaire. Ils ne le souffrent pas non plus si la flamme le brûle par devant. Le fait est qu'ils craignent qu'il ne devienne un pédéraste ou un paillard.

Quand le garçon est sorti victorieusement de l'épreuve et qu'il a été prouvé qu'il est exempt de défauts, on l'introduit dans un autre temple qui est obscur [2]). Là on lui bande les yeux. Le prêtre se place devant lui, lui met sur la tête une couronne de branches de saule rouges [3]), et lui chausse des mules [4]) faites de la peau de la victime immolée pour lui. A côté du pied droit du garçon on met un baquet avec du feu, et à côté de son pied gauche un autre baquet rempli d'eau.

---

1) C'est-à-dire, à l'équinoxe du printemps.

2) La cérémonie dont il va être question ici, avait évidemment lieu, non pas lorsque l'enfant ne comptait pas encore un an, mais plus tard, quand il pouvait parler et penser. (Note de M. Dozy).

3) Selon Buxtorf les branches de cette espèce de saule ont l'écorce rouge, v. sous ערבה.

4) Voyez le Supplément de M. Dozy sous بطيط.

Sa mère apporte un coq et va s'asseoir à la porte du temple. Ensuite le prêtre prend un instrument[1]) de cuivre, dans lequel il y a une lumière afin de lui faire peur, lui fait prêter serment, et s'assure, au moyen de la prière secrète (adressée au Soleil seul), qu'il remplira constamment tous ses devoirs religieux, après quoi il le débarrasse de ses liens. Sa mère donne alors le coq pour sa rançon; le prêtre l'immole pour lui et lui débande les yeux. Le jeune homme ressemble en ce moment à un oiseau dont la vue est éblouie; il tombe, son corps tremble, et sa mère jette sur lui une couverture.

Aucune personne qui abandonne la religion des Sabiens pour en embrasser une autre, ne peut révéler leur secret, car le prêtre leur a inculqué que celui qui le fait meurt à l'instant même.

Quand le garçon sort du temple, il reçoit à l'index et au pouce un anneau qui a la figure d'un singe et d'une huppe.

Les Sabiens disent que la victime qui convient le plus à Saturne est le taureau exempt de défauts, adulte[2]). Ils font grand cas de la couronne de cornes qu'il porte sur sa tête, et ils affirment qu'il est le plus beau des quadrupèdes et le plus digne d'être sacrifié. Aussi est-il le seul qu'ils préparent pour le sacrifice solennel, d'après les instructions de Hermès, en le nourrissant d'herbes que les jeunes filles vont cueillir au lever du soleil. Celles-ci doivent prendre en revenant des routes différentes, parce qu'un secret leur a été confié. Le veau ne doit pas avoir un seul poil blanc. Ils lui mettent sur les yeux une chaîne d'or qui va jusqu'à l'endroit où ses cornes se rencontrent. Par conséquent, il n'est pas réfractaire quand ils veulent l'immoler et ils n'ont pas besoin de le lier

1) Je n'ai pu réussir à découvrir la véritable leçon du mot dans le texte.

2) Chez Dimachkî p. ٢٠., 14 (Chwols. II, 384) [خلق] ثور هتم مسنّ, il faut lire تمّ au lieu de هتم. Le mot خَلِق a ici et dans notre texte la même signification que خليق; Golius l'avait rencontré dans ce sens chez Meidânî.

avec le *fidjâr* [1]), c'est-à-dire la corde. Ensuite ils commencent à brûler devant lui de l'encens et à réciter une prière grecque; après quoi l'animal s'approche de l'endroit où il sera immolé et met ses cornes sur le bord du *michkan* [2]), qui est une cavité petite et ronde. Le sacrificateur l'égorge d'un seul coup et sans le frapper une seconde fois du couteau. On lui coupe la tête, qu'on place sur l'*alâthâ* [3]), on interprète les mouvements de la langue, des oreilles, des lèvres et des yeux, et l'on inspecte le sang dans le *michkan*, pour en examiner la couleur, l'écume, et les bulles d'air qui le surmontent. Les Sabiens en tirent des présages pour leur fortune, car chez eux la fortune est saturnale [4]), et la période qui a été commencée sous les auspices de Saturne aboutit à lui. Ce sacrifice a lieu chez eux lorsque le soleil entre dans le signe du Taureau.

Il est question de ce veau dans la Thora, là où on lit qu'un veau s'enfuit du champ des fils d'Enon, afin de ne pas être sacrifié.

Les Sabiens ont aussi coutume d'asperger de vin et de sel pilé la face de chaque victime, afin qu'elle soit bien éveillée et qu'elle frémisse, car par suite de cette émotion, le sang se répand par tout son corps et il est pur.

Ils ont en outre *la maison du serpent* [5]). C'est un temple dont l'entrée est interdite au peuple, où personne ne pénètre, et qui contient un puits creusé, construit avec soin et scru-

---

1) La leçon n'est pas certaine. On pourrait lire *nidjâd*.

2) Dimachkî a بيبت محفور فوقه درابزين. Le mot *michkan* est bien probablement l'araméen משכן pris ici dans un sens spécial.

3) C'est le mot araméen עלתא, *l'autel*.

4) Je demande pardon pour ce mot. (Note de M. Dozy).

5) La leçon est incertaine. O a خزانة الجنة »chambre du Paradis", leçon peut-être préférable, parce qu'on introduisait le jeune homme destiné à être sacrifié dans un beau jardin, où l'attendaient toutes sortes de délices, afin de l'enivrer, précisément de même que plus tard les Ismaëliens agissaient à l'égard des hommes destinés à assassiner quelque ennemi.

puleusement nettoyé. Or, quand le soleil entre dans le signe du Lion, ils font venir de Chypre un garçon blond, conformé comme nous l'avons dit en parlant de la préparation de la tête [1]). Ils l'habillent, le parent, le font entrer, lui font parcourir des endroits agréables à voir, où il y a des arbres, des fleurs, des plantes aromatiques, lui versent du vin et l'enivrent. Puis on le mène pendant la nuit à ce temple, on le place dans le puits, on le trempe dans de l'huile de sésame, et on lui fait manger des feuilles de roses rouges séchées dans une espèce de soupe faite de sept ingrédients, à savoir de moutarde, de lentilles, de pois chiches, de riz, de pois mungo, de lupins et de blé. Ensuite, quand c'est le vingt-huitième du mois d'Iyâr (mai), on le fait éternuer au moyen d'une poudre qu'on lui donne après l'avoir rendu aveugle [2]); on le mène pendant la nuit à un chemin qui n'est guère fréquenté, on sépare sa tête de son corps, que l'on enterre, on porte sa tête au temple de Câdî [3]), où on la place sur une colonne, et alors elle pousse un grand hurlement [4]). Là-dessus ils pronostiquent que le nombre des Sabiens augmentera ou diminuera, et qu'ils seront heureux ou malheureux. C'est ce qui leur a été ordonné par un philosophe connu sous le nom de Brahma le Brahmane, qui est mort dans l'Inde, et qui a donné son nom à une partie de la population de ce pays, les Brahmanes.

Les Sabiens ont encore beaucoup d'autres usages qui leur sont particuliers; mais si nous voulions en faire mention, notre livre deviendrait trop long et nous sortirions de notre sujet.

---

1) Voir ci-après.

2) On ne peut traduire autrement, mais dans le passage sur la préparation de la tête qui suit nous lisons que la tête continue à voir, sans toutefois pouvoir cligner ne l'œil.

3) Situé près d'une porte de Harrân; voycz l'index de Chwolson sous Kâdî-Yâcout (t. II, p. ٩٩.) a seulement: دير كاذى بحرّان. Juynboll (*Lexic. Geogr.* V, 565) croit qu'il faut prononcer *Cádhé.*

4) Comp. Chwols. II, 452.

Ces Brahmanes [1]) ont des cérémonies étranges; si nous voulions les raconter, notre livre deviendrait trop long. Voici celle de la tête humaine qui est pratiquée par une des nations qui ont le culte des astres. Ils placent cette tête vis-à-vis de celle du garçon (qui subit l'épreuve) [2]). Pour obtenir la tête, ils s'emparent d'un homme blond aux yeux d'un bleu très foncé et mêlé de rouge, aux sourcils réunis, à chevelure abondante. En lui offrant toutes sortes de délices ils parviennent à l'introduire dans un appartement du temple, où ils le déshabillent; puis ils le mettent dans un bassin rempli d'huile de sésame où il entre jusqu'au cou, et ferment le bassin avec un couvercle qui entoure le cou et qu'ils clouent et scellent au moyen de plomb fondu, de sorte qu'il n'y a que la tête qui soit visible, tout le reste du corps étant trempé dans l'huile. Pendant quarante jours ils font avaler à la victime chaque jour une certaine quantité de figues macérées dans de l'huile de sésame, brûlent un encens, nommé encens de l'astrologie, près de son nez et prononcent des formules magiques, sans qu'on lui donne à boire une seule goutte d'eau. Ses excréments se mêlent à l'huile. Par suite de ce traitement les articulations des membres du corps de la victime se relâchent, ses artères se gonflent et le corps devient mou comme de la cire. Quand les prêtres jugent que le corps est suffisamment préparé pour l'opération, ils s'assemblent, récitent des prières et brûlent de l'encens; puis ils prennent la tête et la tirent de la première vertèbre; la tête cède avec toutes les actères, jusqu'à ce que tout soit sorti des vertèbres et que le corps entier reste dans l'huile. Ensuite ils placent la tête dans une niche [3]) sur un monceau de cendres

1) Il est bien certain que l'auteur a en vue les Harraniens; comp. aussi ce qui précède.

2) La leçon du mot البنيين n'est pas tout-à fait certaine, car la première lettre est sans point dans les trois man. Mais il me semble très probable que c'était là un des moyens employés pour inspirer de l'effroi aux enfants (comp. Chwolson II, 337 et 370).

3) Cf. Levi Chald. Wörterb. II, 23^b „und stellten ihn an die Wand".

d'olives criblées auxquelles on a mêlé une petite quantité de cendres produites par la crémation des corps. Ils garnissent le tout de coton épluché. Cela fait, ils brûlent de l'encens près de la tête, et elle leur fait des révélations sur la cherté des vivres ou le bon marché, sur les changements des dynasties et sur les événements futurs. Son œil ne cesse pas de voir, quoiqu'il n'ait plus la faculté de cligner. S'ils ont négligé quelque cérémonie du culte des astres, la tête réclame la réparation; elle leur défend plusieurs choses et les informe de leurs sentiments intérieurs. Ils la consultent aussi avec succès sur des questions scientifiques et industrielles. Quant au corps, après l'avoir tiré du bassin, ils en extraient le foie qu'ils dissèquent et où ils trouvent des signes qui leur montrent ce qu'ils doivent faire; ils tirent de même des prognostics des os des mains [1]) et des articulations des membres de la victime. Ils ne coupent leurs cheveux, ne mangent et ne boivent qu'au nom de cette tête. Au temps du calife al-Moctadir le magistrat eut avis de leurs manèges; on entra le temple, chassa les prêtres et trouva la tête, qu'on enterra.

1) Ou, selon B et O, „des épaules".

UEBER EINE TÜRKISCHE CHRONIK ZUR GESCHICHTE DER SELǴUQEN KLEIN-ASIENS

VON

M. TH. HOUTSMA.

UEBER EINE TÜRKISCHE CHRONIK ZUR GESCHICHTE DER SELǴUQEN KLEIN-ASIENS.

Als im Anfange dieses Jahrhunderts Wilken, der Geschichtschreiber der Kreuzzüge seine Arbeit abfasste, äusserte er sich über unsere Kenntniss der Selǵuqen-geschichte folgendermassen [1]): „Ungeachtet der grössern Zahl von Quellen für Morgenländische Geschichte, welche in unsern Zeiten eröffnet sind, bleibt die Geschichte der Seldschuken von Rum so lückenhaft, so verwirrt, als sie es zu den Zeiten du Cange's war." Das nämliche bezeugte Lagus in 1854 mit diesen Worten [2]): „Satis erit admonuisse, quam manca et inchoata etiam nunc sit historia Seldschucorum, quae gens tamen valde memorabilis est, non tantum propter commercia, quae intercesserunt inter eam et populos, qui sacrorum causa medio aevo in Asiam invaserunt, sed etiam quia inde Osmani originem duxerunt." Wir schreiben jetzt 1883 und dennoch können wir die Klage dieser beiden Forscher nur wiederholen; weder die Geschichte der Hauptdynastie in Irâq, welche noch am Besten bekannt ist, noch diejenige der Selǵuqen Rum's, geschweige diejenige von Kermân haben einen Bearbeiter gefunden; die Beiträge der Numismatiker und die Aufsätze, welche wir Defrémery verdanken, sind das einzige, was in

1) Gesch. der Kreuzz. I, Beil. 2 s. 6.

2) Seïd Locmani ex libro Turcico qui Oghuzname inscribitur etc. p. 19.

den letzten Jahrzehnten auf diesem Arbeitsfelde gethan ist. Die Selǵuqen-Geschichte des berühmten Imâd-eddîn ist noch immer unedirt; für die Veröffentlichung der Quellen zur Geschichte von Kermân ist nichts, für die Geschichte der Selǵuqen Klein-Asiens wenig gethan. Wir müssen uns noch immer begnügen mit der allerdings werthvollen syrischen Chronik des abu-'l-Farâǵ, mit den byzantinischen Autoren und Geschichtschreibern der Kreuzzüge. Freilich sind auch die wichtigsten armenischen Chroniken jetzt zugänglich und können wir die Chronik des ibn el-Athîr derjenigen von Abu-'l-feda hinzufügen [1]), doch bleibt noch eine Unzahl muhammedanischer Geschichtswerke in arabischer, persischer und türkischer Sprache abgefasst, übrig. Wenn auch zugegeben werden muss, dass die Qualität der letztgenannten der Quantität bedeutend nachsteht, weil es meistentheils Compendien der Weltgeschichte betrifft, welche einander nachgeschrieben sind, einige davon enthalten werthvolle Berichte aus jetzt nicht mehr zugänglichen Quellen geschöpft. Höchst wichtig ist die türkische Chronik des Monaǵǵim Bâschi, welche schon von d'Ohsson in seinem Buche „Histoire des Mongols" benützt und seitdem in drei Bänden in Constantinopel gedruckt worden ist.

Ungleich grösser ist natürlich der Werth anzuschlagen einer Special-Geschichte besonders, wenn dieselbe von Zeugen und Zeitgenossen der von ihnen erzählten Begebenheiten, verfasst ist. Hâǵǵi khalifa erwähnt deren mehrere [2]) und Seid Locmân fügt daran noch das Oghuz-nâmeh hinzu, woraus er selbst sein Büchlein abgekürzt hat, doch scheinen alle diese Werke verloren. Dagegen enthält die Leidener Bibliothek ein anderes in türkischer Sprache abgefasst, welches den Gegenstand dieser Untersuchung bilden wird. Die alte schöne Handschrift ist bereits im dritten Bande (s. 24) des Catalogs

1) Ibn-Khaldûn (ed. Bûlâq V, ١٩٢—١٧٧) ist ziemlich unbedeutend und Novairî cod. Leid. 2 i nur für die späteren Zeiten wichtig.

2) II, 109. III, 606. IV. 387 und VI, 348.

beschrieben und der historische und philologische Werth derselben von de Jong hervorgehoben, wie zuvor schon Nöldeke [1]) gethan hatte. Dennoch ist sie für die Geschichte der Selǵuqen Klein-Asien's von keinem benützt [2]).

Diese Handschrift enthält ausser einer kurzen Vorgeschichte der Türken, (worin aber viel Interessantes) eine Geschichte der Selǵuqen von Irâq und von Klein-Asien, wesshalb sie auch den Titel *Selǵuq-nâmeh* führt. Der Verfasser soll ein gewisser Mohammed b. Ali b. Soleimân ar-Râwandî gewesen sein, der sein Buch dem Sultane Kaikhosru widmete und also ohngefähr im Jahre 1200 unserer Zeitrechnung gelebt haben muss. Weil aber dieser Mann wahrscheinlich nicht türkisch, sondern persisch [3]) schrieb und dazu die Geschichte auch nach dem Tode des Kaikhosru fortgeführt wird, ist est deutlich, dass wir hier nicht das Original, sondern eine türkische Bearbeitung vor uns haben, welche, wie aus vielen Stellen hervorgeht, zur Zeit des osmanischen Sultans Morâd des Zweiten von einem unbekannten Autor abgefasst ist. Die Handschrift ist leider! am Ende defect, sodass jede Unterschrift fehlt und es ungewiss bleibt, wie weit der Bearbeiter die Geschichte verfolgt hat. Um darüber Aufklärung zu finden sah ich die Cataloge der europäischen Bibliotheken durch um weiteres Material und fand glüchlicherweise im alten pariser Cataloge [4]) ein ähnliches Werk verzeichnet. Der Codex wurde auf meiner Anfrage hieher geschickt and enthielt wirklich das nämliche Werk; allein fehlten die Einleitung und die Geschichte der Hauptdynastie. Hingegen fanden sich am Ende einige Abschnitte mehr, ohne dass das Werk damit vollständig wäre,

---

1) Z. d. D. M. G. XIII, 176.

2) Hâǧǧ. Khal. hat das Buch gekannt (s. weiter unten) doch ist es mit keinem der von ihm namhaft gemachten Werke zu identificiren.

3) Die Aufschriften der Capitel sind ohne Ausnahme persisch abgefasst.

4) Cod. Turc 62, *Cat.* I, 310. Herr Ch. Schefer in Paris besitzt auch eine Abschrift des nämlichen Werkes, sie reicht aber nur bis fol. 176 in unserer Hs. S. unten s. 373, n. 2.

weil auch diese Handschrift defect ist. Indessen war es von hoher Wichtigkeit das persische Original aufzutreiben und als mir aus der Herzoglichen Bibliothek in Gotha eine persische Handschrift [1]), welche die nämliche Geschichte enthielt, zur Verfügung gestellt wurde, hoffte ich es darin zu finden. Leider fand ich mich getäuscht, denn obgleich die gegenseitige Abhängigheit der persischen und türkischen Bearbeitung sofort in 's Auge fiel, entschied ich mich bei weiterer Prüfung für die grössere Ursprünglichkeit der letzteren. Die Gründe welche mich dazu bestimmten sind hauptsächlich der Vergleichung beider Texte entnommen und können füglich hier nicht mitgetheilt werden [2]). Aus dem Gesagten geht hervor, dass das von mir gefundene Material ungenügend ist, weil der Schluss der Geschichte — vielleicht noch ein ganzer Band — fehlt. Es ist ja wahrscheinlich, dass der Verfasser die Geschichte fortgeführt hat bis zur völligen Auflösung der Selǵuqen-Herrschaft. Der Plan des ganzen Buches verräth grosse Aehnlichkeit mit dem uns aus Seid Locman's Abkürzung bekannten Oghuz-nâmeh. Auch in einigen Détails herrscht eine merkwürdige Uebereinstimmung. In beiden lautet die Reihenfolge der ersten Selǵuqen ganz ähnlich: Soleimân schâh — Mahmud (beachte dass dieser Name sich sonst nicht findet!) — Masud u. s. w. Die dem berühmten Dichter Nizâmi zugekannte Belohnung für das مخزن الاسرار wovon Seïd Locman fälschlich angiebt, dass es dem Selǵuqen Rokn ed-dîn

1) Beschrieben von Pertsch, *Die Pers. Hdss.* S. 54, n. 31.

2) Im allgemeinen ist die Erzählung in dieser Redaction kürzer gefasst und fehlen die meisten Détails, hingegen ist der Stil noch zierlicher und mit allen möglichen Blüthen der Orientalischen Rhetorik geschmückt. Der Anfang fehlt in der Hs., doch ist noch ersichtlich, dass er ein ganz anderer war als in der türkischen Redaction, sodass die Vermuthung nahe liegt, dass sowohl der persische als der türkische Bearbeiter eine gemeinsame Quelle benutzt haben. Am Schlusse der Gothaer Hs. befinden sich zwei Documente, welche aus der Zeit Mohammed II datiren und von dem nämlichen Abschreiber herrühren. Vielleicht ist est nicht zu gewagt zu vermuthen, dass auch der Autor des ganzen Buches ein Zeitgenosse von Mohammed II war.

gewidmet war — unsere Hs. hat richtig Behrâmschâh, Fürst von Arzengân, vg. *Cat. of Persian Mss. in the Brit. Mus.* II, 565 — wird mit den nämlichen Worten mitgetheilt. Dennoch ist kein Grund vorhanden das hier besprochene Werk mit dem Oghuz-nâmeh zu identificiren, weil in der Einleitung häufig danach verwiesen wird, ein Umstand woraus sich die Uebereinstimmung mit dem von Seïd Locman nachlässig abgekürzten Werke genügend erklären lässt; das Oghuz-nâmeh [1]) wäre nämlich anzusehen als die Hauptquelle vom Bearbeiter unseres Buches stark ausgeschrieben.

Mit unserer Kenntniss der türkischen Bibliographie ist es nun einmal dürftig gestellt und ich darf darum wohl hoffen, dass Sie M. H.! durch Privat-Mittheilungen mir weiteres Material bekannt machen wollen [2]). Einstweilen wird es nicht

---

1) Ueber das Oghuz-nâmeh haben sich schon von Hammer und von Diez gestritten. In Wirklichkeit hat der erstgenannte niemals das Oghuz-nâmeh gesehen, er kannte nur das Excerpt von Seïd Locman, welches er noch in seiner *Geschichte des Osm. Reich.* I, 122 ohne Grund dem Lotfi Pascha zuschrieb. Mit Recht aber behauptete er gegen von Diez, dass das unter diesem Namen bekannte Werk nicht nur Sprüche, sondern auch eine Geschichte der türkischen Stämme, speciell der Selǵuqen enthielt.

2) Diese Bitte fand schon während des Congresses ihre Erfüllung, weil mir Herr Ch. Schefer, President der Arabischen Section mittheilte, dass er mehrere Werke, welche die Geschichte der Selǵuqen betreffen, besitze. Später empfing ich von ihm eine Liste sechs verschiedene Werke aufweisend, wovon er mir sogleich zwei zur näheren Prüfung zu schicken die Güte hatte, wofür ich ihm hier meinen verbindlichsten Dank abstatte. Ich behalte mir vor später, wenn ich Gelegenheit gehabt habe auch die vier anderen Handschriften einzusehen, die Quellenfrage genauer zu erörtern; hier genüge es zu bemerken, dass von den zwei obengenannten Handschriften die eine, wie ich schon bemerkt habe (s. 371, n. 4) das nämliche Werk enthält, als der leidener Codex. Die Abschrift ist ganz modern und von einer constantinopolitaner Handschrift genommen, das Original aber besteht jetzt nicht mehr. Die zweite ist in persischer Sprache abgefasst und zwar für einen Nachkommen der Selǵuqen genannt Alâ-ed-dîn b. Soleimânschâh b. Rokn-ed-dîn b. Kaikhosru II, der, wie ich aus einer Notiz am Ende des Buches entnehme, im Jahre 765 der Higra starb. Das Büchlein ist, insoweit es die Geschichte der Selǵuqen von Rum enthält, in vielen Hinsichten merkwürdig und enthält sehr viele gute ganz unbekannte Nachrichten, dabei aber auch vieles, speciell in der Geschichte der ersten Herrscher, was grundfalsch ist. Ich habe mir vorgenommen es zu ediren, obgleich es in sprachlicher Hinsicht unbedeutend und sogar ganz ohne Stil ist. Der unbekannte Verfasser muss ganz eigenthümliche Quellen benutzt haben, wovon wir nichts wissen; leider! hat er es nicht nothwendig geglaubt darüber etwas zu berichten.

ganz unnütz sein das in den leidener und pariser Handschriften enthaltene Werk etwas genauer bekannt zu machen. Wir sind schon zu einem vorläufigen Ergebnisse gekommen, demzufolge ein gewisser Râwandî dem Kaikhosru I eine in persischer Sprache abgefasste Arbeit überreichte, welche eine Geschichte dieses Fürsten und seiner Vorgänger in Irâq enthielt und zur Verherrlichung des Gönners angelegt war. Diese Arbeit würde von einem türkischen Redactor, welcher zur Zeit von Morâd II lebte, sehr frei verarbeitet und fortgesetzt; er folgte dabei im allgemeinen dem Vorbild des Oghuz-nâmeh und hatte es wohl auf die Verherrlichung der Osmanen abgesehen. Das letzte muss aber dahingestellt bleiben, weil die pariser Handschrift, welche das meiste enthält, nur bis zum Anfange des Streites zwischen Kaikobâd I und Ǵalâl-ed-dîn von Khowârezm geht, also bis ungefähr 1229 unserer Zeitrechnung. Jedenfalls gehört das Buch nicht allein der Geschichtschreibung an, sondern ist auch bei der adab-literatur einzureihen. Die Chronologie kümmert den Verfasser nichts; er hat nur ein einziges Datum, die Eroberung von Sinope — worüber unten mehr — genau chronologisch bestimmt. Die Sprüche des alten mythischen Oghuz, die Vermahnungen des sterbenden Kilig Arslân, die Irrfahrten seines Sohnes Kaikhosru [1]), obenan der Kampf gegen die ungläubigen Armenier, das sind Themen, wobei unser Autor sich erst recht breit macht und alle Schönheiten der orientalischen Rhetorik in Anwendung bringt.

Beachtung verdient, dass er gegen die Griechen sehr tolerant ist. Kaikhosru fiel zwar im Kampfe mit Theodor Lascaris, aber sein Nachfolger Kaikâvus lebte mit diesem im

1) Wie wenig er auf die Geschichte giebt erhellt daraus, dass er den Kaikhosru selbst nach dem Magrib gelangen lässt, wo damals Abd-al-Mumin herrschte, der aber unglücklicherweise schon längst nicht mehr zu den lebenden zahlte. Die persische Relation in der Goth. Handschrift erwähnt darum mit Recht Abd al-Mumin nicht.

besten Einverständniss. Der Comnene Alexis wurde von Kaikâvus gefangen genommen, doch keineswegs getödtet und am Selǵuqen-Hofe finden wir später selbst öfters einen Emîr Comnenus genannt, indem früher schon der Grieche Maurozomes [1]) bei Kaikhosru grosses Ansehen genoss. Diese Züge sind ohne Zweifel historisch, denn die Sachlage nach der Stiftung des Lateinischen Kaiserthums in Constantinopel führte die Griechen in die Arme der Türken. Ob sich vielleicht daraus erklären lässt, dass die frühere Geschichte der Selǵuqen von Rum in diesem Buche gänzlich fehlt wage ich nicht zu behaupten. Zwar könnte die Erinnrung an die Kämpfe mit den Griechischen Kaisern dem Verfasser vielleicht unangenehm sein, es ist aber doch viel wahrscheinlicher, dass er davon nichts wusste und es nicht die Mühe werth achtete sich darüber Belehrung zu verschaffen. Wie es sich damit verhalten möge, so viel ist gewiss, dass die Geschichte erst mit dem Tode von Kilig Arslân II anfängt und also nur die Regierungen von Roḳn ed-dîn Soleimân, dessen Sohne Kilig Arslân III, Kaikhosru I, Kaikâvus I und Kaikobâd I (nur theilweise) enthält. Für die Geschichte der ersten Kreuzzüge leistet das Buch folglich nichts, dagegen ist es wichtig für die Geschichte der inneren Angelegenheiten des damals mächtig emporblühenden Selǵuqen-Reiches, sodann auch für die Geschichte der Nachbarstaaten, worunter diejenigen von Lascaris, von den Comnenen in Trapezunt und von den Rupeniden in Klein-Armenien ein grösseres Interesse beanspruchen dürfen. Für die Cultur- respectiv Handels-geschichte des Mittelalters ist es weniger ergiebig, obgleich damals in kei-

1) Kaikhosru war bekanntlich mit dessen Tochter verheirathet. Vgl. Deguignes, *Hist. génér. des Huns, Livre* XI, s. 56 und die angeführten byzantinischen Autoren. Der Name ist in den Handschriften مغرزوم oder مغرز روم geschrieben, bisweilen ist eher مغرزوم zu lesen. Vielleicht ist das ع kein Fehler, wie in ليعون Leon = ليفون Lifon, لاصح bei Bar Hebräus. I. A. schreibt letzteren Namen ليون.

nem Lande der Welt Orient und Occident sich so vielfach berührten, als eben in Klein-Asien. So findet sich zum Beispiel nichts von den durch Kaikhosru, Kaikâvus und Kaikobâd den Venezianiern verliehenen Privilegien [1]). Aus der grossen Menge unbekannter oder unrichtig gekannter Thatsachen werde ich jetzt drei Punkte wählen, worin die Verhältnisse der Selguqen den Christen gegenüber zur Rede kommen, theils weil diese uns am meisten interessiren, theils weil sie immer die schwächste Seite der muhammedanischen Historiographie bilden und desshalb zur Prüfung besonders geeignet sind.

Die Christen waren, wie ich schon oben Gelegenheit fand zu betonen, damals in zwei einander scharf gegenüber stehenden Parteien getrennt. Die Griechen hassten die Lateiner noch mehr als die Türken und suchten desshalb mit diesen Frieden zu halten, indem die Kreuzfahrer (mit Ausnahme der Handelstaaten) und die mit ihnen verbündeten Klein-Armenier fortwährend gegen beide Krieg führten. Schon damals lernten folglich die Türken die Uneinigkeit der Christen zum eigenen Vortheile auszubeuten sehr zum Nachtheile ihrer Verbündeten, der Griechen, welche für diese Allianz mit dem Verluste ihrer politischen Freiheit büssten und noch dazu dem Sultan zum Siege über die Armenier verhalfen. Zwar ist die Abhängigkeit von Lascaris und diejenige der Comnenen in Trapezunt, speciell in Bezug auf erstgenannten, keine völlige gewesen, doch musste jener um sich die Raubzüge der Türken vom Halse zu schaffen dem Sultan einen jährlichen Tribut bezahlen. Ueber die Comnenen werden wir sogleich zu sprechen kommen; hier muss aber betont werden, dass Lebeau [2]) und Deguignes [3]) mit Unrecht annehmen: es sei Kaikâvus gelungen Lascaris gefangen zu nehmen. Zwar

1) Vgl. darüber Heyd, *Geschichte des Levante Handels* I, 334.
2) *Histoire du Bas Empire* XXI, 197.
3) *Histoire générale des Huns Livre* XI, 58.

wird dies bezeugt durch Abu-'l-fedâ und nach ihm von Gannâbî, doch beruht dies angebliche Factum, wie schon Fallmerayer [1]) gezeigt hat, auf einer Verwechslung mit dem Comnenen Alexis. In unserer Chronik findet sich davon nichts, denn darin wird gesagt, dass als Kaikhosru im Kampfe gefallen war [2]), Kaikâvus eine Gesandtschaft nach Lascaris schickte um die Leiche seines Vaters zurück zu bekommen und die gefangenen Türken frei zu kaufen, was jener that. (Cod. Leid. fol. 160—162).

Glücklicher waren die Selǵuqen mit den Comnenen von Trapezunt und eben darüber bietet unsere Chronik eine neue Ansicht, wodurch die bis jetzt geltende Meinung von Fallmerayer sich als nichtig erweist. Schon Kaikhosru suchte die Stadt Trapezunt mit Krieg heim, wie ibn-el-Athîr in einer von Defrémery hervorgehobenen Stelle seiner Chronik berichtet [3]), doch ohne Erfolg, da er nur erreichte, dass der rege Handelsverkehr, welches über Sivas und Trapezunt zwischen dem Orient und der Krim bestand in's Stocken gerieth. Unsere Chronik schweigt davon, ist aber um so ausführlicher über die Eroberung von Sinope durch Kaikâvus, wovon hingegen ibn-el-Athîr nichts hat. Das Factum selbst war schon längst bekannt aus Bar Hebräus [4]), obgleich der Uebersetzer die betreffende Stelle missverstanden hat, wie Fallmer-

---

1) *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt* s. 96.

2) Lagus hat mit Unrecht aus dem Berichte des Seïd Locman gefolgert, dass dieser Lascaris von Kaikhosru tödten lasse (l.l. s. 28 l. 18), denn die Worte: وخاصكيلر ملعونك باشين كسركن پادشاه ترحم اوزره صاليويردى heissen: und als die Diener eben im Begriff standen (كسركن) des Verfluchten Kopf abzuschneiden begnadigte ihn der Pâdischâh aus Mitleid. Das nämliche berichtet ebenso unsere Chronik. Es waltet zwischen der türkischen und der griechischen Relation keine andere Verschiedenheit ob, als dass dieser zufolge Lascaris persönlich den Kaikhosru tödtete, indem jene aussagt, dass als Lascaris gefallen, (nicht getödtet war) ein gewisser Franke den Sultan erstach. Der Zweikampf beider Fürsten ist also doppelt bezeugt und ganz der Zeit angemessen.

3) XII, 160. Vg. dazu J. A 1849 II, 461.

4) Chron. p. 457, 8. Uebersetz. 469.

ayer mit Recht bemerkt. Der nämliche Gelehrte hat auch gezeigt, dass Bar Hebräus irrig behauptet: Kaikhosrû habe damals Alexis getödtet, weil dieser erst acht Jahre später starb; mit Heranziehung der oben berührten Stelle aus Abu-'l-feda könne nur von einer Gefangennahme des Comnenen die Rede sein. Fallmerayer zog darum aus seinen Voraussbestimmungen folgenden Schluss [1]: „Unter Ghazeddin (l. Izzeddîn) Kaikaus schlugen die Türken von Ikonium den trapezuntischen Kaiser Alexis unter den Mauern von Sinope und nahmen ihn selbst gefangen: Diese Stadt mit allen Schlössern inner- und ausserhalb des Eilandes, so wie der ganze Küstenstrich von den Halysmündungen bis an das Vorgebirge Karambis gingen als Folge dieser Niederlage verloren [2])." Aus unserer Chronik geht hervor, dass dies dahin zu berichtigen sei, dass wir lesen: Unter Izz-eddin Kaikâvus nahmen die Türken die Stadt Sinope, nachdem sie den Kaiser Alexis bei Ueberraschung gefangen genommen hatten. Als Folge dieser Niederlage ging nicht nur die Stadt verloren, sondern geriethen auch die Kaiser von Trapezunt in Abhängigkeit von den Selǧuqen und mussten ihnen Heerfolge leisten und jährlichen Tribut zahlen. Der Hergang war nämlich in kurzem folgender (cod. Leid. fol. 171—176): als Kaikâvus sich entschlossen hatte Sinope anzugreifen, stellte man ihm vor, die Stadt sei ihrer Lage wegen unnehmbar; dennoch sandte er einige Leute zur Recognoscirung und diese waren glücklich genug den Kaiser Alexis, als er eben auf der Jagd nur von wenigen begleitet war, zu überraschen und gefangen

1) l. l. s. 99.

2) Es ist nicht unnöthig gegen diese Auffassung zu polemisiren, weil diese Schlüsse Fallmerayer's schon von anderen zur Gewissheit erhoben sind. So z. B. von Streuber, *Sinope, ein historisch antiquarischer Umriss* s. 128: „Es erfolgte eine Schlacht in welcher er (David) seine thätige Laufbahn auf einem blutigen und unglücklichen Felde endigte". Diese Schlacht hat, unserer Handschrift zufolge, niemals statt gefunden und dass der Comnene David, Bruder von Alexis dabei zugegen war ist eine ganz aus der Luft gegriffene Hypothese Fallmerayer's.

zu nehmen [1]). Als Kaikâvus dies hörte zog er schnell auf und liess die Bürger von Sinope durch ihren gefangenen Herrscher auffordern sich ihm zu ergeben. Erst verweigerten diese, indem sie anführten, dass die Söhne des Alexis, welche sich in Trapezunt und Tzanîk befanden, jetzt ihre gesetzmässigen Herren seien; als aber Kaikâvus darauf befahl Alexis vor ihren Augen zu foltern, liessen sie sich erbitten unter der Bedingung, dass keinem etwas zu Leide geschehen würde. Darauf zog Kaikâvus in die Stadt ein am 26 Gumâda II des Jahres 611, was übereinkommt mit Samstag 1 November 1214. Auch der gefangene Alexis wurde wieder freigelassen und reichlich beschenkt, doch sollte er schleunigst sich nach Trapezunt einschiffen und jährlich 12000 Gulden, 500 Pferde, 2000 Ochsen, 10000 Schafe und 50 Ladungen Diversen an die Schatzkammer, die Küche und Ställe des Sultans abliefern. Ausserdem war er verpflichtet Heerfolge zu leisten, doch wird nicht angegeben, wie viel Mann er dafür bereit halten sollte; wir wissen aber aus Vincenz von Beauvais, dass einige Zeit später die Zahl 200 Lanzen betrug. Fallmerayer ist freilich eifrig bestrebt diese letzte Angabe zu bezweifeln [2]), weil er einmal die wirklichen Verhältnisse verkannt hat, doch dafür ist kein Grund vorhanden. Ganz unzulässig ist die Meinung dieses Forschers [3]), dass die politische Freiheit der Comnenen den *ersten Stoss* erlitten habe in Folge eines Kriegszugs des Kaikobâd, wovon er selbst zugibt, dass dieser historisch nicht bezeugt sei, denn wie

---

1) Ob sich die Sache wirklich ganz so zugetragen hat lasse ich jetzt dahingestellt; die persische Handschrift von Herrn Schefer erwähnt eines Gefechtes und Blutbades.

2) l.l. S. 111 und folg. wo die betreffende Stelle citirt wird. Kaikobâd konnte also nicht nur *ohne allen Grund* (wie Fallmerayer behauptet), sondern mit vollstem Rechte sich unterschreiben in seinem Briefe an Gregor IX: Alatinus Magnus Soldanus Iconii et Potestas omnium terrarum per Orientem et Septentrionalem Plagam existentium et Magnae Cappadociae. Vg. Fallm. l.l. s. 116.

3) l. l. s. 110.

wir aus der türkischen Chronik dargethan haben: es gab unter Kaikobâd für einen solchen Kriegszug gar keine Veranlassung, weil mit der Eroberung von Sinope auch die politische Freiheit der Comnenen vernichtet wurde [1]). Jetzt erklärt es sich auch, warum selbst die Namen der ersten Nachfolger von Alexis so lange Zeit unbekannt geblieben sind, denn sie waren zur Unbedeutendheit herabgesunken und dienten am Hofe der Selǧuqen-Sultane. Erst als die Tataren das Reich der letzten vernichtet hatten taucht das Kaiserthum von Trapezunt wieder in der Geschichte auf.

Sehr ausführlich ist unsere Chronik über den Zug Kaikobâd's gegen Sudaq in der Krim [2]), wovon ich nur in der Ǧihânnuma [3]) von Hâǧǧi Khalifa einige Kunde gefunden habe. Aus einem Citate von Heyd in seiner Geschichte des Levante handels [4]) entnehme ich, dass die Hafenstädte der Krim gerechnet wurden zum Reiche von Trapezunt, doch schwerlich hatte die Autorität der Comnenen dort viel zu bedeuten. Jedenfalls erscheint die Stadt Sudaq in unserer Chronik als eine unabhängige Republik mit den Russen und Kiptschâken verbündet. Kaikobâd war gegen dieselbe aufgebracht, weil die Bürger einem muhammedanischen Kaufmanne Schaden zugefügt hatten. Als die Expedition vor die Stadt anlangte be-

---

1) IA. Chronic. XII, ٣١٣ erwähnt eines mislungenen Versuches der Christen Sinope wieder zu erobern im Jahre 625 (1228).

2) Nur in der Pariser Hs.; die Leidener geht nicht so weit.

3) Ed. Const. s. ٦٢١, 23, wo aber der Name, in unserer Hs. سغداق geschrieben, entstellt ist in سغرآن. Aus dieser Stelle geht (wie aus anderen) hervor, dass Hâǧǧ. Khal. unsere Chronik gekannt hat, obgleich dieselbe in seinem bibliographischen Werke nicht aufgeführt wird.

4) I, 328, ann. 6. Die Stadt Sudaq, Σουγδαία, Soldaja ist bekannt genug. Vg. ausser Heyd, St. Martin, *Mém. sur l'Arm.* II, 267. Defrémery in J. A. 1849 II, 457. 461 u. s. w.

eiferten sich sowohl die Russen als die Kiptschâken um den mächtigen Selǧuqen-Fürsten freundlich zu stimmen und auch die Stadt Sudaq gab Satisfaction, gestattete die freie Ausübung des muhammedanischen Cultus und nahm eine kleine türkische Besatzung auf. Das Datum dieses Ereignisses ist nicht chronologisch bestimmt, doch ist es wahrscheinlich um einige Jahre später anzusetzen, als die Ankunft der Tataren in diese Gegenden, vielleicht im Jahre 1227 (624). Obgleich die Selǧuqen-Herrschaft hier nur vorübergehend war, scheint sie der Erwähnung werth, weil daraus hervorgeht, dass Kaikobâd sich mit überseeischen Expeditionen einliess im Interesse des Handels und der Sicherheit der Kaufleute.

Der letzte Punkt, den ich jetzt besprechen werde, betrifft die Beziehungen zwischen den Selǧuqen und Armeniern. Noch vor der Eroberung Sinope's hatte schon Kaikhosru die Stadt Antalia, im Mittelalter öfters Satalia [1]), jetzt Adalia genannt am 5 März 1207 auf Aldobrandini erobert. Wir lassen dies aber bei Seite, so wie die zweite Eroberung, seitens Kaikâvus, deren auch Bar Hebräus [2]) gedenkt, um etwas näher einzugehen auf die Eroberungen Kaikobâds an der Südküste. Als dieser Fürst den Thron seines Bruders bestiegen hatte zog er auf gegen ein Schloss, in der Chronik كالبوروس oder كاليورس genannt, wo ein gewisser Kîr Fârid (كير فارد) herrschte. Die Belagerung zog sich aber in die Länge, weil die Burg auf einem hohen unzugänglichen Felse gebaut war, und endete mit einem Vertrage, wobei der Sultan die Tochter des Kîr Fârid heirathete und ihn selbst

---

1) Vgl. Ritter, *Klein-Asien* und in Bezug auf die Eroberung Heyd, *Geschichte des Lev. Hand.* I. 335.

2) Chron. Syr. 457 (Uebers. 469). Diese zweite Eroberung war veranlasst durch einen Aufstand der christlichen Bevölkerung und wird ausführlich in unserer Chronik beschrieben. Bar Hebr. setzt sie im Jahre 612 (1215) an.

zum Bey von Akschehr mit einer Pension ernannte, zum Ersatze für die Uebergabe des genannten Schlosses. Der Sultan änderte dessen Namen in Alaîya nach seinem eigenen Namen Alâ-eddîn und machte davon seine Winterresidenz mit Antalia [1]) Es ist also deutlich, dass wir hier zu thun haben mit der heutigen Stadt Alaja, doch wusste ich anfangs den alten Namen nicht zu deuten, bis ich in der armenischen Chronik von Sempad die wahre Lesung fand. Dort wird nämlich das Schloss *Galonoros* genannt und heisst der Besitzer, ein armenischer Baron, ganz übereinstimmend Kyr Vart [2]). Galonoros ist natürlich das griechische Καλὸν ὄρος, *schönes Vorgebirge*, was im Mittelalter verstümmelt wurde in Candelor oder Scandelor. Die Erklärung dieses Namens bietet also jetzt keine Schwierigkeiten mehr und zugleich ist ausgemacht, dass Maslatrie [3]) und Heyd mit Recht gegen Ritter behauptet haben, dass die heutige Stadt Alaja = *Candelor* ist und nicht identificirt werden darf mit dem weiter gegen Osten gelegenen *Castello Lombardo*. Auf dem Wege nach Antalia, so berichtet die Chronik weiter, nahm Kaikobâd das Schloss *Alâra*, wo ein Bruder des Kyr Vart residirte, der von Schrecken gestorben sein soll, als er zur Uebergabe aufgefordert wurde [4]). Dies war der aüsserste Punkt gegen Westen, bis wo die Armenier vorgedrungen waren. Die Eroberungen Kaikobâds erstreckten sich aber bald über die ganze Südküste bis Selefke

---

1) Cod. Leid. fol. 232—235.

2) *Recueil des Hist. des Crois. Doc. Armén.* s. 645. Galonoros wird auch noch genannt s. 650, als der Ort wo Kaikhosru II starb.

3) *Biblioth. de l'Ec. des Chart.* 2 série I, 315. Heyd, *Gesch. des Levante handels* I, 597, n. 5. — Die persische Hs. des Herrn Schefer, welche mir zur Zeit des Congresses noch unbekannt war, hat die hier gegebene Erörterung zur völligen Gewissheit erhoben, denn darin heisst das Schloss: كَنْطَالور, die genaue Transscription von Candelor! —

4) Cod Leid. fol. 236. Alara wird auch genannt in der Chronik von Sempad; dass aber der armenische Baron, welcher dort residirte, ein Bruder des Kyr Vart war wird darin nicht bestätigt. Der Ort ist auf allen Karten verzeichnet.

(Seleucia) indem sämtliche Schlösser und Piratennester — die Chronik hat die runde Zahl vierzig, worunter Anamur (Anemurium) — von den Türken besetzt wurden. Auch von der nördlichen Seite her wurden die Armenier damals und schon früher von Kaikâvus hart bedrängt. Die Einzelheiten des für die Armenier sehr unglücklichen Krieges sind aus den armenischen Chroniken hinreichend bekannt [1]), doch ist die türkische Relation ausführlicher und giebt den gefangenen Baronen zum Theil andere Namen. Auch ist hier nicht die Rede von *Gaban*, wie bei Sempad und Vahram, sondern von *Tschintschin* und *Gântschin*. Indessen dies ist eine unbedeutende Abweichung weil, wie man bei Ritter [2]) nachsehen kann, die Burg Tschintschin ganz in der Nähe von Gaban lag.

Wie sich von vornherein erwarten liess waren also die Beziehungen zwischen Armeniern und Selǧuqen durchaus feindlicher Natur. Bekanntlich regierte damals Leon der Zweite, in der türkischen Chronik, wie gewöhnlich, Lifon genannt, ein tüchtiger Fürst, der den Türken viel zu schaffen machte. Als dieser aber starb gerieth das kleine Reich in grosse Noth, welche Kaikobâd glücklich zu seinem Vortheile benützte, wie wir aus Bar Hebräus [3]) und ibn-el-Athîr wissen. Die türkische Chronik erwähnt freilich eines Krieges Kaikobâds gegen Armenien, doch weiss vom Tode des Lifon nichts, so dass sie für diesen Theil der Geschichte nur mit Vorsicht zu benützen ist. Zwar ist dies immer der Fall, weil der Bearbeiter zu weit von den von ihm erzählten Begebnissen abstand und zuviel gab auf rednerischen Schmuck und Grossprecherei, um immer genaue Berichte zu geben. Wie sich aber von selbst versteht ist er viel besser unterrichtet, wo es sich handelt um die inneren Angelegenheiten

1) Vg. z. B. *Rec. des Hist. der Crçis. Doc. Arm.* s. 644 und sonstwo bei Héthoum und Vahram. — Schogh'agan = Tschintschin? —

2) *Klein-Asien* II, 36, Texier hat Tschintschin kale wiedergefunden. *Revue Franç.* VI. 1838. 336—338.

des Reiches und die Beziehungen zu den muhammedanischen Nachbarstaaten. Es wird also einem jeden einleuchten, dass die noch so wenig gekannte Geschichte und Geographie Klein-Asiens aus diesem Buche manchen Nutzen ziehen kann [1]).

---

1) Ich kann jetzt mittheilen, dass ich die Bearbeitung der Selǵuqen-Geschichte in Angriff genommen habe und demnächst hoffe einige darauf bezügliche Textstücke mit ausführlichen Noten zu publiciren.

ÜBER EINE ZU VERANSTALTENDE AUSGABE

DER

GAMHARAT AL-ʿARAB,

ZUGLEICH ALS PROLEGOMENA ZU EINEM HANDWÖRTERBUCH DER VORISLAMISCHEN POESIE

VON

FRITZ HOMMEL.

ÜBER EINE ZU VERANSTALTENDE AUSGABE

DER

GAMHARAT AL-ʿARAB

ZUGLEICH ALS PROLEGOMENA ZU EINEM HANDWÖRTERBUCH DER VORISLAMISCHEN POESIE.

Diese älteste und wichtigste Sammlung altarabischer Gedichte, zusammengestellt etwa um die Mitte des 2en Jahrhunderts der Flucht von dem sonst unbekannten ابو زيد محمّد بن ابى الخطّاب القرشى العمرى [1], einem Zeitgenossen des berühmten (170 d. H. gestorbenen) Kufensers al-Mufaḍḍal [2],

---

1) So wohl richtiger als بن على الخطّاب (Ahlw., Six Div., p. XIX; Verz. arab. Hdschr. etc., S. 179, doch vgl. wie als Verbesserung die genannten Divans, S. 103), da auch Ibn Rashîḳ al-Ḳairawânî († 463 d. H.) wie Sujûṭî († 911 d. H.)— cf den Catal. des Brit. Museums, pars II, p. 481, note — also citiren (letzterer im Muzhir).

2) Vgl. Berliner Handschr., Einl., fol. 2*a* اخبرنا المفضّل بن محمّد الخ; ferner 12*b* وقال المفضّل القول عندنا ما قاله ابو عبيدة فى ترتيب طبقاتهم وهو انّ أوّل الخ (und nun folgt die Eintheilung unserer Sammlung in sieben Stufen mit je sieben Gedichten wie von *Abu ʿUbaida*, dem Basrenser, 114—210 d. H., herrührend, mit dem also al-Ḳurashî ebenfalls enge Berührungen gehabt haben musste), 13*a* wieder قال المفضّل (das Ahlw., Six Div., p. XIX unten mitgetheilte Urtheil) u. ö. Vgl. auch Nöldeke, Beiträge etc., S. XXI, worüber noch in Anm. 4 die Rede sein wird (daselbst die Stelle 12*b* in Text und Uebersetzung mitgetheilt).

muss bald nach ihrer Entstehung durch grössere Sammlungen, wie durch die Mufaḍḍalîjât, die vielen Divanrecensionen, dann später die Ḥamâsa u. a. verdrängt worden und so in Vergessenheit gerathen sein; denn weder im Fihrist, der die Literaturwerke der Araber bis 377 d. H. umfasst, noch in dem um sieben Jahrhunderte späteren und deshalb auch noch viel umfangreicheren Werke des Ḥâgî Chalîfa († 1068 d. H.) geschieht ihrer Erwähnung. So selten muss die Gamhara bereits im 9. Jahrh. d. H. geworden sein, dass der bekannte Polyhistor *Sujûṭî*, der sie wenigstens dem Titel nach gekannt hat (vgl. oben Anm. 1), sie doch nicht unter den vielen Materialien, welche er für seinen Commentar zu den śawâhid des Mughnî benutzen konnte, aufführt [3]). Und wie mancher Arabist, der sich nicht gerade speciell mit der alten Poesie beschäftigt hat, hat auch heutzutage, trotz der drei in England befindlichen Originalhandschriften, noch nie den Namen جمهرة اشعار العرب gehört. Dennoch hat fast jeder Anfänger im arabischen einen Theil derselben in Händen, nemlich die sogenannten sieben (bezw. neun) Muʿallaḳât; es kann nämlich kein Zweifel darüber sein, dass diese Perlen der vorislamischen Poesie, sowie sie uns (mit ihren ältesten Commentaren, dem des Ibn an-Naḥḥâs, † 338 d. H., und des Zauzanî, † 486) als Ganzes erhalten sind, ursprünglich aus dem ersten Siebentel der Gamhara, das den Titel السُّمُوط oder als damit gleichbedeutend, المعلّقات [4]), hatte, mit Hinzunahme des

---

3) Berl. Handschr. (von mir citirt als śm nach Ahlwardt's Vorgang), fol. 2*a* Wenn wir das alles hätten, was vor nun gerade 400 Jahren diesem Gelehrten noch vorgelegen hat! Darunter waren z. B. Diwâne des Aus ibn Ḥagar (śm fol. 27*a* deutlich بِغْتَاكَتَيْنِ, also nicht Ḥugr), des Aʿshâ, des Afwa, Namr ibn Taulab u. a., und Sammlungen wie das Muntahâ aṭ-ṭalab von Ibn Maimûn († 915 d. H.), enthaltend mehr als 1000 ganze Kassiden, etc. etc. Allerdings muss ich bemerken, dass in der betr. Einleitung der Diwân des Labîd nicht erwähnt wird, dagegen im Werk selbst einmal citirt ist.

4) Vgl. Berl. Handschr. fol. 12*b* (sich anschliessend an die Anm. 2 citirte Stelle)

zweiten Gedichtes des 2. Siebentels (der Kaṣîde des ʿAntara) wie des in der Gamhara fehlenden des Ḥârith ibn Ḥilliza erwachsen sind.

Nachdem 1871 im Catalogus codicum mss. orientalium qui in Museo Brit. asservantur II, 481 ff ein Verzeichnis der Dichter und Gedichtanfänge der Gamhara, und 1873 von *Wüstenfeld* im 5. Band des Jakût, S. 48 f nach der Oxforder Handschrift ein ebensolches (aber hier nur der Namen der Dichter) gegeben worden war [5]), so ist es dennoch nicht über-

---

وهو انّ اوّل طبقاتهم اصحاب السبع معلقات وهم امرأ القيس وزهير والنابغة والاعشى ولبيد وعمرو بن كلثوم وطرفة بن العبد قال المفضّل هاولاء اصحاب السبع الطوال التى تسميها العرب بالسّمُوط .....قال ابو عُبَيْدَة وبعدهنّ سبع يُقَال لها المُجَمْهَرات (und so dann alle übrigen Klassen). Damit ist zugleich die viel discutirte Etymologie des Namens (vgl. zuletzt Säugethiernamen S. 25, Anm. 1 und *R. Basset*, La poésie arabe, Paris 1880, p. 81) klargestellt, da سِمْط einen Faden, an den Perlen gereiht sind, und der dann als Schmuck um- oder aufgehängt (علّق, ganz ähnlich Tar. 4,60 von den Arm- und Fussspangen der Mädchen) wurde, bedeutet (vgl. سِمْط dann geradezu „Halsband" Alk. 4, 3, Tar. 4, 6, pl. Lab. 9, 3, und سَمَطَهُ „he hung it, suspended it" Lane); السّمُوط und المعلّقات sind eben reine Synonyma. Die Ansicht, dass Ḥammâd († 167 d. H., also 3 Jahre vor Mufaḍḍal) zuerst die sieben Muʿallakât gesammelt (Berl. Handschr. des Comm.'s des Ibn Naḥḥâs, fol. 61*b* bei Ahlw., Bemm. etc., S. 13; vgl. auch schon Nöldeke, Beitr., S. XX f; Réné Basset, La poésie Arabe, p. 76), Ḥammâd, der überhaupt zuerst die alten Gedichte gesammelt haben soll (was ja deswegen doch in gewissen Grenzen seine Richtigkeit hat, vgl. Ahlw., Bemm., S. 13), halte ich nicht für richtig, da die Einleitung der Gamhara, die davon nichts erwähnt und es gewiss erwähnt haben würde, älter ist als der Commentar des Ibn Naḥḥâs, und also deshalb mehr Glauben verdient. An und für sich wäre es ja nicht unmöglich, dass al-Kurashî (identisch mit Muḥammed ibn Zîjâd al-K., ki 10, 160??) an die ihm bereits vorliegenden sieben Muʿallaḳât seines Zeitgenossen Ḥammâd weitere sechs Klassen (also dieselben aus sieben Gedichten zu sieben mal sieben erweiternd) angefügt und die ersten sieben dann mit dem Synonymum السّمُوط (statt المعلقات) benannt habe, aber es ist mir nach dem ausgeführten nicht wahrscheinlich.

5) Vgl. auch die kürzeren aber inhaltreichen Notizen, welche *Ahlwardt* 1870 in

flüssig, nach Art der vorzüglichen Inhaltsangabe der Berliner Mufaḍḍalîjât-Manuscriptes [6]) (Ahlwardt, Verzeichniss etc., S. 181—186) eine solche von der Gamhara zu geben:

I. Klasse: المعلّقات oder السُّمُوط

1. امرأ القَيْس, Muʿall. (= Div.ed.Ahlw., N° 48), Metr. ط, 89 Verse
2. زُهَيْر, Muʿall. (= Div. N° 16) „ ط, 64 „
3. النّابِغَة الذُّبْيانى, GedichtDiv.App.26 + Div.11 ب, 61 „
* 4. الأَعْشَى, Reim بالأَطْلَالِ [7]), „ خ, 100 „
5. لَبِيد, Muʿallaḳa (siehe Arnold's Ausgabe) „ ك, 89 „
6. عَمْرو بن كلثوم „(„ „ „) „ و, 107 „
7. طرفة Muʿall. (= Div. N° 4) „ ط, 112 „

II. Klasse: المُجَمْهَرَات

* 1. عبيد بن الابرص [8]), Reim ـُوبُ oder ـِيبُ, „ ب, 43 „
2. عَنْتَرَة, Muʿall. (= Divan, N° 21), „ ك, 104 „
* 3. عَدىّ بن زَيْد, Reim مَعْبَدِ, „ ط, 40 „
4. بِشْر [9]), „ بالأَنْعَم, „ ك, 24 „
* 5. أُمَيَّة بن أَبِى الصَّلْت [10]), Reim سَنِينَا, „ و, 28 „
* 6. خِدَاش „ كالسَّطْرِ, „ ط, 24 „

---

der Vorrede zu den Six Divans, p. XIX f. und ein Jahr darauf in seinem „Verzeichniss Arab. Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin aus dem Gebiete der Poesie" S. 179 f (sub N° 1000) über die Berliner Copie (deren Original sich wahrscheinlich irgendwo in Indien befindet) gemacht hat.

6) Ein gleiches der übrigen Gedichte der (vollständigen) Wiener Handschrift hat mein hochgeschätzter Freund *D. H. Müller* für mich anzufertigen die Güte gehabt

7) In der Berl. Handschr. nur 92 Verse. Siehe die ersten 4 Verse Jak. 3, 817, den 5. (bezw. 6.) Ibn Zaidûn ٣٣٦, den 14. (bezw. 15.) Muʿarrab ١٣, den 26. (bezw. 70.) Kâmil ٤٨٩, den 28. (bezw. 72.) Kâmil ٩٩, den 55. (bezw. 56.) Kâmil ٤٣٩ und Ham. ٤٣٩ comm., den 68. (bezw. 67.) Ibn Jaʿîsh ٩٩٤ — u. a. Citate mehr. Vgl noch ṡm 141*a* und *b*, wo 21 Verse nebst Comm. mitgetheilt werden, aber wieder in anderer Anordnung als in der Berl. u. Oxf. Handschr.

8) Eine andere Recension dieses höchst merkwürdigen alten Gedichtes — vgl z. B. nur die Berührungen mit Imrulk. Div., N° 55, ferner gewisse Regellosigkeiten im Metrum (Abart von Basît) und dazu die Bemerkung von Arab. Nationalgelehrten bei Freyt., Darst. d. Arab. Verskunst, S. 8, Anm. 2 — werde ich in Kürze (noch vor meiner Gamhara-Ausgabe) den Fachgenossen mittheilen.

9) Auch in den Mufaḍḍalîjât mb N° 87 (mv, N° 99, fol. 121*b*).

10) Davon die ersten 20 Verse im kitâb raudat al-adab von Abgarius, p. ٣٤ f.

* 7. قَمْر بن تَوْلَب, Reim مَسْأَلُ, Metr. ط, 40 Verse

III. Klasse: المُنْتَقِيَاتُ (Var. المُنَقَّبَات)

* 1. المُسَيَّب, Reim طفلُ, „ ك, 16 „

2. المُرَقِّش الاصغر [11] „ يسفحُ, „ ط, 18 „

* 3. المُتَلَمِّس [12], „ العِيسُ, „ ب, 13 „

4. عُرْوَة بن الوَرْد (Divan, ed. Nöld., N° III) „ ط, 23 „

* 5. المُهَلْهِل Reim الطَرِيقِ, „ س, 36 „

6. دُرَيْد [13] „ مَعْبَدِ, „ ط, 30 „

* 7. المُتَنَخِّل „ النِمَاطِ [14] „ و, 33 „

IV. Klasse: المُذَهَّبات [15]

* 1. حَسَّان بن ثابت [16], „ يَدِى, „ ط, 18 „

* 2. عَبْد اللهِ بن رواحة, „ نجودا, „ و, 21 „

* 3. مالِك بن عَجْلان „ أَلِفُوا, „ من, 18 „

* 4. قَيْس بن الخَطِيم [17] „ السَحَائِبِ „ ط, 33 „

* 5. أُحَيْحَة [18] „ غُولُ, „ و, 21 „

6. أَبُو قَيْس بن الأَسْلَت [19] Reim اسماعِي „ س, 19 „

* 7. عمرو بن امرء القَيْس „ السرفُ, „ من, 16 „

V. Klasse: المَرَاثِي [20]

11) Auch in den Mufaḍḍalîjât, Berl. Hdschr. (mb), N° 50; vgl. Vers 8—11 auch bei Jakût 2, 180.

12) Text u. Übers. schon von *Aug. Perron*, J. As., 3, XI (1841), p. 229—233,

13) Auch in den Mufaḍḍalîjât, Wien. Hdschr. (mv), N° 158 (dort 26 Verse); ein Theil davon (17 Verse) in der Ḥamâsa, p. ٣٧٧ ff (vgl. auch ٧٦٥), bei Rück. N° 264.

14) Dieselbe Kasside, deren beide ersten Verse ki 20, 147 angeführt sind.

15) Man beachte, dass sämmtliche Dichter dieser Klasse von Jathrib (Medîna), von den Stämmen Aus und Chazrag, sind.

16) Davon 10 Verse bei Ibn al-Athîr, Bd. I, S. 497 f. (darauf eine Antwort Ḳais ibn al-Chatîm's im gl. Reim u. Metr. von 14 Versen, S. 498).

17) Davon 18 Verse bei Ibn al-Athîr, I, S. 512 f. (darauf eine Antwort ʿAbdallah ibn R.'s im gleichen Reim u. Metr., 9 Verse, S. 513 f) sich beziehend auf den Schlachttag von Buʿâth, c. 615 n. Chr.) Von ihm mv ein anderes Gedicht, 28 Verse, Metr. من, Reim وقوفوا (vgl. das Gedicht des Mâlik ibn ʿAglân?) N° 198, fol. 183*b* der Wiener Handschrift.

18) Der erste Vers auch Ham. ١٣, comm., 12 Verse Ibn al-Athîr, I, 496; vgl. auch ki 13, 125.

19) Steht auch in den Mofaḍḍalîjât, mb, N° 70 (daselbst 24 Verse).

20) Eine andere Sammlung von Elegien siehe in Wright's Opuscula, p. ٩٨—١٣٢; vgl. auch das Kapitel ٥٥ im Kâmil.

1. أَبُو ذُؤَيْب [21]),	Reim	تتوجعُ,	Metr.	ك,	64 Verse
* 2. مُحَمَّد بن كعب [22])	„	يَشِيبُ,	„	ط,	54 „
3. الأَعْشَى البَاهِلِيّ [23]),	„	ولا سحرُ,	„	ب,	35 „
* 4. علقمة بن سَيْف,	„	مضطجَعْ,	„	س,	25 „
* 5. أَبُو زُبَيْد,	„	سَعُودِ,	„	خ,	58 „
6. مُتَمِّم بن نُوَيْرَة [24])	„	فأَوْجَعَا,	„	ط,	44 „
7. مَالِك بن الرَّيب [25])	„	النَّوَاجِي,	„	ط,	52 „

VI. Klasse: المَشُوبَات (d. i. die „gemischten")

* 1. النَّابِغَة الجَعْدِي	Reim	تهجّرا,	Metr.	ط,	83 „
2. كعب بن زُهَيْر [26])	„	مَتْبُولُ,	„	ب,	58 „
* 3. القُطَامِي [27])	„	الطَّلَلُ,	„	ب,	36 „
* 4. الحُطَيْئَة,	„	سوالا,	„	مت,	26 „
* 5. الشَّمَّاخ [28])	„	فعالِزُ,	„	ط,	51 „
* 6. عمرو بن أَحْمَر,	„	العمُ,	„	ب,	46 „
* 7. تَمِيم بن مُقْبِل,	„	يَمَانِينَا,	„	ب,	47 „

---

21) Dasselbe mv N° 125 (fol. 145*a*), 65 Verse; vgl. auch Ahlw., Ch. A., S. 92, 123 und (Vers 16—36) S. 352 f (Übers. S. 358 f, Wildeseljagd).

22) Von seinem Vater كعب بن سَعْد الغَنَوِيّ (dem in der Gamhara bei Abgarius obiges Gedicht zugeschrieben wird) stehen im Kâmil S. 425 unten 2 Verse, Metr. ط, Reim سَؤُولِ; ein anderer ist der Legendenerzähler Muh.ibn Ka'b al-Kurazi, † 106 d H.

23) Daraus 26 Verse mv N° 153 (fol. 162*b*) und weitere 4 N° 154 (fol. 163*b*). Edirt sind davon 23 Verse im Kâmil, p. vol f. (mit Comm.) von Will. Wright.

24) Schon herausgegeben (mit Übers.) von Nöldeke, Beitr., S. 97 ff.

25) Schon herausg. von Wüstenfeld, Jak. Bd. 5, S. 91 ff. (daselbst 65 Verse); vgl. auch ŝm 129*b*.

26) Das bekannte Gedicht بَانَتْ سُعَادُ (über andere so anfangende Gedichte, z. B. von Nâbigha, Div. 23, A'shâ, Rabî'a ibn Makrûm u. a. siehe ŝm, Berl. Hdschr., fol. 108*a* unten, vgl. auch Ahlw., Bem., S. 14), her. vorr Freytag und von Guidi.

27) Dieser Dichter gehört mit sämmtlichen der 7. Klasse in die Omajjadenzeit; vgl. auch Mehren, Rh. d. Ar., S. 288 oben.

28) Daraus z. B Hamâsa lv comm. und foo comm. e ein Vers.

VII. Klasse: المُحْكَمَات (d. i. „die wohlgefügten)[29]

* 1. الفَرَزْدَق[30],	Reim تَعْرِفُ,	Metr. ط,	108	Verse
* 2. جَرِير,	„ أَطْلَالَا,	„ ك,	49	„
* 3. الأَخْطَل,	„ بِأَجْفَارِ,	„ ب,	50	„
* 4. عُبَيْد الرَاعِي,	„ مَذِيلَا,	„ ك,	78	„
5. ذو الرُمَّة[31],	„ يَنْسَكِبُ,	„ ب,	125	„
* 6. كُثَيِّر,	„ عَجِيبِهَا,	„ ط,	55	„
* 7. طِرِمَّاح,	„ أَغْتِمَاضِي,	„ خ,	40	„

Von all diesen Gedichten (c. 2400 Verse, vgl. zu dieser Zahl die Mufaḍḍalîjât c. 3800 Verse, die six Divans c. 2700 und die Ḥamâsa c. 3700) habe ich diejenigen mit einem vorgesetzten Sternchen bezeichnet, welche noch nicht bekannt oder edirt sind[32]; es bleiben auch so noch c. 1400 übrig, die eine wirklich neue Bereicherung unserer Quellen für die Kenntniss der vorislamischen Poesie[33] bilden. Die Kassiden der Gamhara umfassen die Zeit von c. 500 nach Chr. bis ans Ende des 1. Jahrhunderts der Flucht (also in runder Zahl 200 Jahre), nemlich die drei Hauptabtheilungen[34] der altarabischen Beduinendichtung, 1. die vorislamischen Dichter im engsten und eigentlichen Sinn, 2. die sog. مُخَضْرَمُون (die noch den Islâm entweder blos erlebten oder wirklich annahmen) und 3. die Nachahmer oder die Dichter der Omajjadenzeit,

---

29) Vgl. das Anm. 27 bemerkte; es ist zu beachten, dass Dichter, wie Kuthajjir, Gamîl, 'Aggâg u. Ru'ba hier nicht aufgenommen sind.

30) Steht nicht in den bisher erschienenen drei Heften der Ausgabe von Boucher.

31) Herausgegeben von *R. Smend*, Bonn 1874.

32) Diejenigen, die auch in den Mofaḍḍalîjât stehen, habe ich als schon edirt betrachtet, da Thorbecke's Ausgabe derselben wohl noch vor meiner Gamhara-Ausgabe den Fachgenossen vorliegen wird.

33) Mit Einschluss natürlich der Epigonen der Omajjadenzeit, die als sklavische Nachahmer der alten Dichter Anhangsweise noch hieher gehören.

34) Vgl. Lane's Dict., Preface p. IX (جَاهِلِيّ, مُخَضْرَم und إِسْلَامِيّ); was nach diesen ist (مُوَلَّد), so z. B. die Dichter der 'Abbasidenzeit (Abu Nuwâs, Muslim oder gar Mutanabbi u. a.), gilt den alten Lexicographen bereits als „postclassical."

von deren dichterischem Können wir aber deswegen nicht von vornherein zu gering denken dürfen. Wenn wir sie in chronologisch geordnete Gruppen bringen wollen (von einer genaueren chronologischen Einreihung nach Geburts- und Todesjahr kann natürlich, zumal für die vorislamische Zeit, keine Rede sein), so fallen in eine erste Gruppe, die ich die erste nachweislich älteste Generation, die Helden und Dichter der Schlacht von Chazâz und des Krieges von Basûs betiteln möchte: *Muhalhil* [35]) III, 5 und *Muraḳḳish* jun. [36]) III, 2, — in eine zweite, Zeitgenossen des Königs Mundhir III von Ḥîra: *Imrulḳais* [37]) I, 1 und *ʿAbîd* [38]) II, 1; *Mâlik ibn al-ʿAglân* [39]) IV, 3, *Amr ibn Imrulḳais* IV, 7 (vgl. Caussin II 659) und *Uḥaiḥa* [40]) IV, 5 wie vielleicht auch *Bishr* [41]) II, 4 (von welchem nebenbei bemerkt in den Mufaḍḍalîjât noch weitere 113 Verse, darunter eine Kasside von 54 Versen, aus ihr 23 Verse bei Abgarius, rauḍat al-adab, S. 62 f.), — in eine dritte, Zeitgenossen des ʿAmr ibn Hind: *Tarafa* (siehe Ahlw., Bem., S. 57 ff) I, 7, *Mutalammis* [42]) III, 3 und *ʿAmr ibn Kulthûm* I, 6 (ki 9, 181—185), — in eine vierte, Helden und Dichter des Krieges von Daḥis und Ghabra: *ʿAntara* II, 2 und *ʿUrwa* III, 4 (siehe Ahlw., Bem., S. 50 ff und die Einleitung von Nöldeke's „die Gedichte des ʿUrwa," Gött. 1863), — in eine

35) Vgl. ki 4, 140—151 (im Artikel Nâbigha Ga'dî); śm 135*a*.

36) Ki 5, 193—195; *Aug. Perron*, Rev Or. & Alg. I, 228—233; Caussin II, 340 ff; *Quatremère*, J. As. 3, VI, 521—526.

37) Siehe *Ahlwardt*, Bemerkungen, S. 72 ff.

38) Näheres in der oben erwähnten demnächst zu veröffentlichenden Ausgabe seiner Kasside (Anm. 8); vgl. einstweilen ki 19, 84—90 und śm 57*a*.

39) Caussin de Perceval II, 652 und 657; vgl. auch Ibn Duraid, p. ٢٧٠, Zeile 12, und Kâmil 137, Z. 4 ff.

40) *Perron*, J. As 3, VI (1838), S. 353—385 und bes. 433—464 (nach ki 13, 119 ff.)

41) So nach Caussin II, 608 f.; die dort angeführte Geschichte lässt auch meiner Ueberzeugung nach (vgl. Caussin's Ausführung, p. 608, note 2) keine andre chronologische Einreihung und Erklärung zu.

42) Ki, Cod. ar. Monac. 471, fol. 113*b*—121 und 481, fol. 57*b*—67, wonach *Perron*, Lettre sur les poètes Tarafa et Al-Moutalammis, J. As. 3, XI (1841), p. 46—69 und 215—257 (daselbst p. 229 ff das Gedicht der Gamhara).

fünfte, Zeitgenossen des Königs Nuᶜmân ibn Mundhir: *Nâbigha* Dhubjân I, 3 (vgl. Derenbourg, J. As., 1868; Ahlw., Bem., S. 36 ff), *Labîd*[43] I, 5, *Musajjab* (śm, fol. 25*a*, nur ganz kurze Notiz) III, 1 und sein Neffe *Aᶜshâ*[44] I, 4, *ᶜAdî ibn Zaid*[45] II, 3, *Zuhair* (Ahlw., Bem., S. 61 ff) I, 2, *Mutammim*[46] V, 6 und endlich auch noch *Abu Zabîd* (vgl. ki 11, 26 aus dem Artikel 11, 24—32) V, 5. Einer weiteren klasse, welche ein passendes Mittelglied bildet zwischen den Gâhiliten und den Muchaḍramûn[47] würden dann angehören die Dichter der letzten Jahrzehnte vor der Flucht, wie *Duraid ibn aṣ-Simma* III, 6 (ki 9, 2—20, vgl. auch Nöldeke, Beitr., S. 154), *Abu Ḳais ibn al-Aslat* (ki 15, 160—168) IV, 6, *Ḳais ibn al-Chaṭîm*[48] IV, 4 und sein Freund *Chidâsh*[49] II, 6, vielleicht auch der Hudhailite *Mutanaḫḫil* III, 7 (ki 20, 145—149); ihnen füge ich (als unbestimmt vorislamisch) noch bei *Aᶜshâ Bâhila* (vgl. Kâmil 750), der nach śm 53*a*, unten, zu den drei älteren Aᶜshâ gehört, worauf dann erst die dreizehn übrigen mit der Uberschrift وفى الاسلام folgen. Dann kommen die in der Geschichte Mohammeds eine Rolle spielenden *Kaᶜb ibn Zuhair*[50] VI, 2, *Hassân* IV, 1 (ki

---

43) Uber seinen Divân, ed. al-Châlidî (Wien 1880) vgl. meinen Aufsatz in den Gött. Gel. Anzeigen, 1881, S. 1537—1551 (7—14. Dec.). und *Alfr. v. Kremer* Uber die Gedichte des Labyd, Wiener Sitzungsber., Bd. 98 (1881), S. 555—603.

44) *Thorbecke* in den Morgenl. Forschungen (Leipz. 1875), S. 232—243 (bezw.—260).

45) Vgl. *Ewald*, Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.'s, III, S. 234—249; *Quatremère*, J. As., 2, XVI, S. 525 ff und bes. 3, VI, 465—506 (nach ki 2, 18—43).

46) Vgl. *Nöldeke*, Beiträge, S. 95—125 und 137—151; das Gedicht in der Gamhara gehört jedoch in eine spätere Lebenszeit des Dichters.

47) Streng genommen wäre schon ein grosser Theil der Zeitgenossen Nuᶜmâns Muchaḍramûn, da die meisten dieser fünften Gruppe (so z. B. Labîd, Aᶜshâ, Mutammim u. a.) noch den Islâm erlebten; ihre Blüthe als Dichter fiel aber in Nuᶜmâns Zeit.

48) Hieher gehörten auch den Gedichten der Gamhara nach: Ḥassân IV, 1 und ᶜAbdallah IV, 2; da sie aber später als officielle Hofdichter Mohammeds auftraten, so führe ich sie unter einer späteren Gruppe auf.

49) *Caussin* II, 664—668; vgl. auch śm 190*a* (ohne biographische Notizen).

50) Uber seinen noch unedirten Dîwân (c. 600 Verse) vgl. *Socin* in d. Z. d. D. M. G., Bd. 31 (1877), S. 714 f

4, 2—17 und 14, 2—9, vgl. auch schon Anm. 16 und 48) und *ʿAbdallah* IV, 2 (śm 62*a*, vgl. auch 176*a* und 198*b*), denen ich wegen der ki 19, 158 erzählten Geschichte auch den *Namr* (Säugeth 297) *ibn Taulab* II, 7 anhangsweise beigesellen möchte. Zu den übrigen Muchaḍramûn gehören *Umajja ibn abi ṣ-Ṣalt*[51]) II, 5, *Abû Dhu'aib*[52]) V, 1, *Shammâch*[53]) VI, 5, *ʿAmr ibn Ahmar*[54]) VI, 6, *Tamîm ibn Muḳbil*[55]) VI, 7, *Nâbigha Gaʿdî*[56]) VI, 1, *Ḥuṭai'a*[57]) VI, 4 und *Mâlik ibn ar-Raib* († 56 d. H., vgl. Wüstenfeld, Jak. V, S. 90 f.), während, wie schon erwähnt, die „islamischen" d. i. die bereits im Islâm geborenen Dichter, deren Auftreten in die Omajjadenzeit fällt, in der Gamhara durch *Ḳuṭâmî* VI, 3 (blühte unter Walîd ibn ʿAbd al-Malik, und † 102 od. 117 d. Fl.) wie durch sämmtliche Dichter der siebenten ṭabaḳa: *Farazdaḳ*, *Garîr* (beide † 110), *Achṭal* († 95, diese drei die berühmtesten), ʿUbaid *ar-Râʿî* und *Dhu r-Rumma*[58]) († 117 d. H.), diese fünf sämmtlich schon unter ʿAbd al-Malik, der 65—85 regierte), wie Farazdaḳ's Schüler *Kumait* (60—126 d. Fl.) und sein unzertrennlicher Genosse *Ṭirîmmâḥ* (ki 10, 156—160). Zu den zwei letzteren würde der Ragaz-Dichter *Ru'ba*[59]), der in hohem Alter 145 d. Fl in der Wüste starb,

---

51) Ki, 3, 186—192; 16, 71—81; Nöld., Tabari 234, Anm.; Thorbecke, A'sha 236; Basset, La poésie arabe, p. 10 — etc.

52) Das Trauerlied auf seine von der Pest dahingerafften Söhne wird sich auf das Jahr 18 d. Fl. beziehen; er selbst starb 25 d. Fl. Vergl. śm 6*a* und ki 6, 58—64.

53) Ki 8, 101—112; von ihm 6 Verse auf den Tod ʿOmars 23 d. Fl. (Hamâsa, p. ٣٨٧ f., vgl. auch Caussin III, 482).

54) † nach Abgarius (rauḍat al-adab, S. ٣٣١) im Anfang des Chalifats des Muʿâwija; wird oft nur als Ibn Aḥmar citirt.

55) Gewöhnlich nur Ibn Muḳbil genannt; „erreichte noch den Islâm u. starb zu Beginn der Omajjadenzeit" (Catal. Mus. Brit. II, p. 483, annot. *a*).

56) Ki 4, 128—152; Freytag's Hamasa, lat. Uebers., II, p. 135.

57) Ki 2, 43—60 (vgl. ferner 60—62) und 16, 39—41; im Kâmil stehen über 60 Verse von ihm (vgl. besonders p. ٣٤٣ ff.). Siehe auch Caussin II, 635 (auch, 567 und III, 482).

58) Uber seinen in Kairo befindlichen Divan siehe *Spitta*, Z. d. D. M. G., Bd. 30 (1876), S. 717, — in Lond. (Br. Mus.), siehe Catalogus, p. 276 (Add. 7573).

59) *D. H. Müller*, Bericht üb. die Ergebnisse etc., S. 43 (= Wiener Sitz.-Ber.,

gehören, und zu den vorhergehenden der unter ʿAbd al-Malik blühende Vater Ru'bas, al-ʿ*Aggâg* (ebenfalls nur Ragaz-Dichter), von dessen Divan (2658 Halb- oder Ragaz-Verse) D. H. Müller in Wien [60]) eine Abschrift besitzt, wie *Gamîl* († 82) und *Kuthajjir* († 105, über beide siehe Mehren, Rhet., S. 288 f.), wenn diese vier in die Gamhara wären aufgenommen worden. Nur zwei von den sieben mal sieben Dichtern konnte ich auch nicht einmal annähernd bestimmen, weshalb sie erst hier am Schluss dieses geschichtlichen Ueberblickes aufgeführt werden: es sind dies *Muhammad ibn Kaʿb* ibn Saʿd al-Ghanawî (der jedoch, wenn man seine Genealogie in der Oxf. Handschr. der Gamhara mit der seines Stammesgenossen Ṭufail ki 14, 88 vergleicht, eher Muchaḍram als Gâhilî sein wird) V, 2, und ʿ*Alḳama ibn Saif* al-Ḥimjarî (bezw. Dhû Gadan ibn Sharaḥbîl ibn Mâlik al-Ḥimjarî) V, 4; wenn letzterer der in der Muʿallaḳa des Amr, Vers 61 erwähnte ʿAlḳama ibn Saif ist, dann ist natürlich seine Zeit ungefähr bestimmt, Nöldeke jedoch nennt ihn (Tabari, S. 192, Anm. 3) einen „muslimischen Dichter," scheint also die Identität beider zu bezweifeln.

Meiner Ausgabe der Gamhara werden folgende Handschriften zu Grunde gelegt sein: die vorzügliche Cod. Add. 19403 des Brit. Museums (Catalogus II, p. 480 ff.), von welcher mir eine genaue Copie *William Wright's* mit dessen Erlaubniss durch die Liebenswürdigkeit *Thorbecke's* zur Verfügung gestellt wird; eine Copie des Kairener Manuscripts, welche *A. von Kremer* anfertigen liess und mir ebenfalls nächstens zum Zweck des Collationirung übersenden wird, für welche Hochherzigkeit ich schon im Voraus dem berühmten Gelehrten den herzlichsten Dank abstatte; die von Sprenger aus dem Orient

---

Bd. 90, S. 337) und über seinen Divan *Spitta*, Z. d. D. M. G., Bd. 33 (1879), S. 222, Anm.

60) Ein Verzeichniss sämmtlicher Gedichte dieses Divans gab *Müller* in dem angeführten „Bericht etc., S. 44—48 (bezw. 338—342).

(Indien?) mitgebrachte Copie der Berliner Königlichen Bibliothek, Cod. Spr. 1215 (Ahlw., Verz., N° 1000 auf S. 179 f.), von mir im Frühjahr 1881 auf der hiesigen Bibliothek, wohin ich das Manuscript zur Benutzung in liberalster Weise bekommen hatte, benutzt; die die Stelle einer mittelmässigen Handschrift vertretende Ausgabe der Gamhara von Abgarius vom Jahre 1867 im Tazjîn nihâjat al-irab fî achbâr al'Arab, p. 76 ff; und endlich die Oxforder Handschrift der Bodleiana, N° 174 der Pococke-collection, 1298,3 des alten Bestandes (vgl. Uri, Catalogus, p. 268), von der ich vorderhand eine leider nicht ganz zuverlässige Copie der Göttinger Universitätsbibliothek in Händen habe, zu der ich aber doch noch das Original durch diplomatische Vermittlung von Oxford hieher auf die Hof- und Staatsbibliothek zu erlangen hoffe. Er bleibt dann nur noch eine zweite Handschrift des Britischen Museums übrig, Or. 415 (Catalogus II, p 747), von der ich mir noch vor Drucklegung eine Collation entweder durch kurzen Besuch in London selbst oder durch gütige Hand befreundeter Fachgenossen verschaffen muss. Ende des nächsten Jahres (1884) oder im Lauf des übernächsten hoffe ich so weit zu sein, dass ich diese letzte Collation in Angriff nehmen und sodann zum Druck schreiten kann; bei meiner beschränkten Zeit — ich habe seit 1877 täglich 5 Stunden Bureauarbeiten zu verrichten — wird es schon so lange oder vielleicht länger noch dauern. Der Ausgabe selbst wird auf alle Fälle eine Concordanz mit kurzer Angabe der Bedeutung (also eine Art Speciallexicon) beigegeben werden, vielleicht auch eine vollständige Übersetzung, wofern ich nicht noch vorziehe, statt letzterer erklärende Anmerkungen und Excurse zu jedem Gedicht zusammenzustellen und dem Text als Anhang folgen zu lassen.

Die hier versprochene Beigabe einer Concordanz zu der Gamharat al-'Arab führt mich darauf, zum Schluss dieses Vortrages von einem andern Plan, an dessen Ausführung ich

schon seit Jahren arbeite, zu sprechen und eine vorläufige Probe davon, die nur zeigen soll, wie ich mir etwa die Sache denke, mitzutheilen, nemlich der Herstellung eines *Handwörterbuches der altarabischen* (hauptsächlich der vorislamischen) *Poesie.* Dasselbe (der Vorläufer eines vollständigen Wörterbuches zu den altarabischen Dichtern bis Anfang des 2. Jahrhunderts der Flucht) schliesst zunächst die Dichter der Omajjadenzeit aus[61]), und gibt auch von den vorislamischen wie den Muchaḍramûn nur die wichtigsten, welche in allgemein verbreiteten Ausgaben vorliegen; schon jetzt enthalten meine Sammlungen, an denen sich von jeher, wenn auch in beschränkterem Mass, Schüler von mir betheiligten[62]), die six divans (vorderhand ohne den Appendix), die übrigen Muʿallaḳât, den neuedirten Divan des Labîd, den des ʿUrwa, einen Theil der Ḥamâsa u. a. mehr, und es sollen noch der gedruckte Theil des Hudhailitendivan, die Gamhara (auch die Mufaḍḍalîjât, wofern sie noch zeitig genug zu erscheinen anfangen), die Gedichte in Ibn Hishâm's Leben Muhammed's und die ganze Ḥamâsa wie einige kleinere Stücke mehr (z. B. der Divan des Hâdira, بانت سُعَاد des Kaʿb etc.) vollständig darin aufgenommen werden, so dass jedenfalls für alle alten Gedichte die gewöhnlichen, für die genannten gedruckten Ausgaben aber auch die seltneren Wörter und die Hapaxlegomena sofort in diesem Handwörterbuch aufgefunden werden können; vorausgehen wird der ersten Lieferung eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Einleitung über die Quellen der altarabischen Wortforschung, d. h. über das Gedicht-Material selber. Ich gebe nun im folgenden die betreffende Probe:

---

61) Mit Ausnahme des aus dieser Zeit in der Hamâsa und der gedruckten Hälfte des Hudhailitendivans befindlichen.

62) Gegenwärtig in etwas umfangreicherem Mass einer, auf den ich mich unbedingt verlassen kann, Herr cand. phil. *Ludw. Abel* von hier; derselbe wird allein die ganze Hamâsa zu diesem Handwörterbuch liefern.

HANDWÖRTERBUCH DER ALTARABISCHEN POESIE.

(VORLÄUFIGE PROBE).

أَ (Partikel) siehe *Grammatik.*

آء (Frucht der sarḥ-Pflanze) siehe bei اوء (Zuh. 1, 16; Dhû Rumma in Gamh. VII, 5, Vers 110)

أَبٌ „Vater" siehe ابو

أَبَّ „sich rüsten:" أَبَّ لِيَذْهَبَا „er rüstete sich wegzugehn" Vers Aʿshâ's (Gauh., Lane)

*أَبِتَ „sehr heiss sein," part. آبِتٌ Gauh., Vers *Ru'ba's* } Lane noch nicht

*أَبِثٌ „munter" (= أَشِرٌ) Gauh. (Ragaz-vers) }

ابد [cf. אבד umherirren, verloren gehn, urspr. abgeschnitten sein, abgesondert, abgekommen sein, W. *bad*]

II, part. مُؤَبِّد Ham. 784,4 (p. ٧٩٩, *Chalaf ibn Chalîfa*) Var. (statt مُؤَيِّد, w. m. n.) = الدائِم, المُثابِت

V, تَأَبَّدَ „verödet sein" Gamh. II, 7, 1 (*Namr ibn Taulab*). Nâb 19, 3. Lab., Muʿall. 1

أَبَدٌ „Zeit:" سَالِفُ الأَبَدِ Nâb. 5, 1 „der Strom der Zeit;" مِن عَهْدِ أَبَدٍ Tar. 3, 1. — Adv. أَبَدًا „von ewig, von jeher, ewig" ʿUrwa 23, 4. Hudh. 107, 12. Mit Negation „niemals" Hudh. 8, 5. 17, 4. 69, 1. (ohne die Neg., vgl. franz. jamais, Hudh. 116, 2). Ham. 62, 3

(p. ١٢١). Lak. 2, 32. Ant. 13, 3. Gamh. IV, 3, 3 (*Mâlik ibn al-ʿAglân*) u. ö.

(آبِدٌ, pl.) أَوَابِدُ „Wild" (wörtl. pavidi) Imr. 48, 47 قَيْدُ الأَوَابِدِ (Pferdepith.), ebenso Alḳ. 1, 20 (vgl. auch Säugeth. S. 99); Zuh. 1, 8 أَوَابِدَ الثِّيرَان; Hudh. 16, 5 العُصْمَ الأَوَابِدَ „die scheuen Bergziegen;" Hudh. 97, 17 von den Kassiden [62]).

fem. آبِدَةٌ (pl. أَوَابِدُ) „eine *seltsame* (Sache)" Ham. 588, 2 (p. ٩٢٩ unten, Ḳurâd ibn Ḥanaś), daher أَوَابِد auch „*seltsame* (Verse)" Farazd. (Lane).

أبر, impf. i. „(einen Palmbaum) befruchten:" Kâmil ١٣٧ لِمَنْ قَدْ أَبَرْ (*Mâlik ibn al-ʿAglân*); Ham. 43, 4 (S. ٩٧) انْ يَأْبُرُوا نَخْلًا لغيرهم „dass sie (nicht) fremde Palmen impfen" V, imp. تَأَبَّرِى (2. sing. fem.) Bakrî ٢٨٨ (*Uḥaiḥa*) „lass dich befruchten (o trefflichste der jungen Palmen)!"

VIII part. يُصْلِحُ الآبِرُ زَرْعَ المُؤْتَبِرْ „es fördert der Palmenbefruchter die Saat dessen, der (*seinen Palmen*) *Befruchtung wünscht*" Ṭarafa 5, 37

أَبَّارٌ kâmil ١٣٩ (Vers der *Umm Thawâb* al-Ḥizzâniyya auf ihren Sohn): أَبَّارُهُ (= الَّذِى يُصْلِحُهُ, übertragen). Vgl. zur urspr. Bedeutung auch Freyt., Einl., S. 271.

آبِرٌ Tar. 5, 37 (siehe oben أَبَرَ VIII)

(مِئْبَرَة, pl.) مَآبِرُ „Verläumdungen" Nâbigha 8, 10

إِبْرِيق [n. peregr., vgl. Muʿarrab, p. ١٧; Fränkel, de vocab.

---

62) Die Stelle: فَاقْصُرْ وَلَمْ تَجْرِ القَصَائِدُ بَيْنَنَا اَوَابِدُ الاّ تَحْبِسُوهَا تَغْلَغَلِ

ist zu übersetzen: Steh ab (von Angriffen auf uns), ehe noch die (satirischen) Kassiden zwischen uns in Lauf gekommen sind, — frei schweifende, die, wenn ihr sie nicht fest haltet, überallhin vordringen. Falsch Abicht: So gib kleinbei — und es w. nicht laufen die gedichte zwischen uns, wild dahinstürmend, wenn du sie nicht vermeinst, fahren sie rasch heran.

peregr., p. 15] „Schenkkanne" ʿAlk. 13, 42 (= Chal. al-Aḥm. p. 321).

*أَبَزَ „springen, hüpfen" (v. d. Gazelle); Lane hat das Wort nicht.

Gauh.: أَبُوز „hüpfend" Ragazvers

„ أَبَّاز dass. Rag.-vers

أبس „jemand unfreundlich begegnen"

pass. الَّتِي نَحْنُ نُوبَسُ Ham. 216, 2 auf p. ٣٢٤; Vers 11 eines Gedichts des *Mutalammis*) „das was uns Verdruss macht"

II „verachten:" لا أُوَبِّسُهُ „welche ich nicht verachte" Gauh. s. v. (Vers)u. vgl. äth. *abbasa* sündigen.

V ما يَتَأَبَّسُ „indem (die Burg) nicht (durch den Kreislauf der Zeiten) verändert wird" Ham. 215, 6 (٣٢٣, *Mutalammis*) Var. (statt des wol richtigeren ما يَتَأَيَّسُ, w. m. n.) citirt von Abu Zaid im كتاب الوشاح, Bul. Ausg. ٧٣ (als Nachtrag zu Gauh.)

أَبَسٌ „rauhe Gegend" Gauh. (Ragaz-vers)

*ابش „sammeln" *fehlt* bei Gauh. und Lane.

*أَبِصَ „munter sein" „ „ „ „ „

أَبُوص „munter, beweglich" T. A[63]). (s. v.) Vers

وَلَقَدْ شَهِدْتُ تَغَاوُرًا يَوْمَ اللِّقَاءِ عَلَى أَبُوصِ

ابض

V تَأَبَّضَ „(das kamel) hat seinen Vorderfuss aufgebunden bekommen" (Lane: „had his pastern of his foreleg tied or bound to his arm), part. كَأَنَّ هِجَانَهَا مُتَأَبِّضَاتٍ الخ Labîd 18, 5

63) T. A. = تاج العروس (Bulaker Ausgabe)

Gamh. = جَمْهَرَةُ أَشْعَارِ الْعَرَبِ nach meiner (in Vorbereitung befindl.) Ausgabe.

Lab. = Divân Labîd's, ed. Châlidî (Wien 1880).

Lak. = Lakît ed. Nöldeke; Gauh. = Gauharî, Ṣaḥâḥ etc. etc.

أُبْضَةُ O.-N. Ham. 142, 3 (p. ٢١١, *Musâwir ibn Hind*) = Jak. 1, 92; Zaid al-Chail (Bakrî ٩١)

أُبَاض O.-N. Jak. 1, 72 ff; Bakrî ٩١

أُبْضٌ „zeit" Gauh. (Vers *Ru'bas*)

أُبَيْض (dim. von إِبَاض) „Strick, womit der Vorderfuss des Kamels aufgebunden wird" Gauh., Vers (أُبَيْضُكَ الأُسَيِّد لا يضيع)

مَأْبِض, dual: المَأْبِضَان „die beiden Kniekehlen" Hudh. 18, 25

إِبْط „Armhöhle," „Achselgrube,"

pl. آبَاط Ch.-A. 352 (*Hassân ibn Ṯâbit*); Hudh. 103, 10

إِبَاط Gamhara III, 7, 24 (*Mutanaḫḫil*) „was unter der Achsel ist" (وأَبْيَضُ صَارِمٌ ذَكَرٌ إِبَاطِي „und ein scharfes Schwert war unter meiner Achsel")

أُبَاغ O.-N. Jak. I, 73 f.; Bakrî ٩٣.

ابق inf. إِبَاق „sich verbergen, fliehen" Ham. 847, 4 (٨١٣): بالإِبَاقِ (im Reim).

V تَأَبَّقَ „sich verbergen, sich zurückhalten von etwas" Lane s. v. (Vers des *ʿÂmir ibn Kaʿb*); Gauh. (*Aʿšâ*)

أَبَق „Hanf (zu Stricken)" Zuh. 9, 18 (قد أُحْكِمَتْ حَكَمَاتِ القِدِّ والأَبَقَا)

*أَبِكَ „fleischig sein" (Lane hat das seltne Wort noch nicht); cf. hebr. אבך.

ابل „reichlich Futter haben" Säugeth. 141, A. 1 (Maidânî); Gauh. (= Jakût 2, 198, *Labîd*): عَدْوَ جَوْنٍ قد أَبَلْ „mit dem Lauf eines dunkelfarbigen, das bereits reichlich Futter hat." Davon [vgl. auch אֲבֶל „Trift, Aue," syr. ܐܒܠܬܐ Jes. 60, 6 „Heerde, spec. von Kamelen"]

إِبِل „Kamele" Säugeth. 139 ff. Imr. 15, 1. 68, 1. Lak. 2, 30. Aʿšâ 1, 45. Gamh. II, 1, 13 (*ʿAbîd*). Hudh. 131, 16 u. ö. (urspr. „Weidethiere").

أَبَّلَ, part. الجَامِلُ المُؤَبِّلُ „die Kamelherde mit ihren Hirten und Besitzern" *Abû Du'âd* bei Howell, Grammar, II/III. p. 354; fem. أَنْعَامٍ مُؤَبَّلَةٍ Nâb. 2, 10 (Lane: „put in distinct herds").

تَأَبَّلَ „gute Kamele ziehen" Hudh. 100, 5: أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَتَأَبَّلُ.

آبِلٌ und آبَلُ Säugeth. 141, A. 1, أَبَّال ditto, S. 45, A. 2.

إِبالة „Kamelzucht" Hudh. 100, 6.

أَبِيل christl. Mönch" [n. peregr., s. Fränk., l. c., p. 17 unten; sonst رَاهِب, z. B. Nab. 7, 26] Gauh. (*Adî ibn Zaid*); pl. الأُبُل Ham. 155, 3 (p. ٢٣٨, *Mutall. ibn ʿAmr*), Var. (für الإِبِل des Texts).

(إِبِّيل, pl.) أَبَابِيلُ Zuh. 13, 4 „in getrennten Haufen" فُرْسَانَ صِدْقٍ على جُرْدٍ أَبَابِيلِ

ابن

II *a*) „einen Todten (loben od.) klagen" Lab. 9, 5 (أَبَّنْتُ مِنَ الخ); part. غَيْرُ ما مُؤَبِّنٍ (= غَيْرِ مَيِّت) Gauh., Vers *Ruʾba's* (vgl. auch Kit. al-aḍḍâd ٢٥٣).

inf. بِتَأْبِينِ هَالِكٍ „Todte zu beklagen" Gamh. V, 6, 1 (*Mutammim*).

b) „bewachen, aufpassen" (رقب) *Aus ibn Ḥagar's* Kasside auf ف (Metr. ط), Vers 34 (in Abg., Tazjîn, p. ١٢٨ ff): يُؤَبِّنُ شَخْصًا فَوْقَ عَلْيَاءَ وَاقِفُ

أَبَان Stammname ʿAnt. 6, 1. 5. 25, 13.

Bergname Lab. 9, 8. 13, 1. Imr. 48, 72 Var. (statt ثُبَيْرا); Dual: Jakut 1, 75 ff (*Bišr*, *Muhalhil*)

اِبْنٌ „Sohn" siehe s. v. بنى!

ابه*

II „aufmerksam machen, erinnern" Gamh. I, 4, 94 (*Aʿšâ*) ثُمَّ أَبَّهْتُ بالمُهْرِ أُنادِي فِدَاكَ عَمِّي وخالِي, wo jedoch (vgl. die Erklärung durch صِحْتُ im Comm.) sicher أَيَّهْتُ zu setzen, w. m. n.

إِبْهَامٌ „Daumen" siehe s. v. بهم!

آب „Vater" (st. c. أَبُو, أَبِي, أَبَا; pl. آبَاءٌ) *passim;* beachte auch يَا أَبَتَا „o mein Vater" Vers *A'shâ's* bei Howell, Grammar, II, 188 und die Elision in يَابَا مُجَالِدٍ „o Abû Mugâlid" Hudh. 100, 1, wie die Redensart لَا أَبَا لَكَ Nâb. 21, 17; Zuh. 16, 47 (لَا أَبَا لَكُمْ Gamh. VI, 2, 36 *Ka'b ibn Zuh.;* لَا أَبَا لِأَبِيكُمْ Ḥâdira, p. ١٣) u. ö. „du Thunichtgut" (wörtl. „der du keinen Vater hast;" vgl. auch Kâmil 313, 8)

ابى „nicht wollen, verweigern" (impf. يَأْبَى, z. B. Gamh. VI, 5, 32, Shammâḫ) *passim*; „jemand an etw. verhindern" c. لِ pers. und أَنْ, z. B. Ham. 31, 4 (p. ٧٩), „verbieten;" „sich für jemand weigern" d. h. verboten, unmöglich für etwas sein," z. B. Nâb. 15, 18 أَبَى لِي قَبْرٌ „ich will nicht ein Grab sehen, welches etc.)," Ḥâr. Mu'all. 27 تَأْبَى لِخَصْمِهَا الإِجْلَاءَ „indem schwierig ist ihrem Gegner das Vertreiben;" أَبَتْ عَلَى الْمُتَغَيِّرِ „(die Kamelin) ist störrig gegen den, der sie melken will d. i. will sich nicht melken lassen" Ham. 20, 3 (p. ٥٩), ähnlich Hudh. 38, 10 (تَأْبَى عَلَى الْمُتَغَيِّرِ).

Beachte die Redensart أَبَيْتَ اللَّعْنَ „mögest du den Fluch abwenden" Nâb. 3, 1 5, 48 17, 14. Alk. 2, 17. Imr. 56, 3 Ham. 44, 1. 4 (p. ١٥١ f.) u. ö. und vgl. dazu Nöld., Tab. 82, Anm. 5.

Part. آبٍ: الآبِي Tar. 5, 53; آبِي الهَضِيمَةِ Hudh. 15, 2; آبِي الضَّيْمِ 77, 2. fem. آبِيَةُ العِصَابِ (v. der Kamelin) Hudh. 69, 2.

Inf. إِبَاءٌ „Abneigung" Ḥâr. Mu'all. 24; Zuh. 1, 39. Ham. 58, 5 (p. ١١٨) und 104, 3 (p. ١٩٢)

أَبِيٌّ „widerspänstig" Lak. 2, 49.

آبَاءٌ „Schilf" 'Urwa 2, 5 Hudh. 20, 11 (Comm. الأَجَمَةُ); Kâm. 414, 10 (*Ka'b ibn Mâlik*), [hebr. אֵבֶה Schilfrohr]; n un.

أَبَآءٌ Kâmil 414, 6 أَبَآءٌ بَرْدِيٌّ „das Rohr einer bardî-Pflanze" (Vers eines Beduinen).

Schon aus dieser vorläufigen Probe (die Wörter aus ungef. 7000 Doppelversen) lässt sich ein kleines sprachgeschichtliches Bild vom ältesten arabischen Wortschatz für die mit اب beginnenden Wörter gewinnen, und ich habe deshalb mit Absicht hier auch diejenigen Wörter, welche ich noch nicht belegen konnte, zu welchen aber die Nationallexica Stellen geben, mit notirt[64]); dieselben decken sich in den meisten Fällen zugleich mit denen, welche *Lane* in richtigem Takt als ganz seltene noch ausgelassen (von mir mit einem vorgesetzten Sternchen bezeichnet) und erst in den leider nicht mehr angefangenen zweiten Theil seines Wörterbuches verwiesen. Und da ist es wiederum interessant, zu sehen wie es fast stets ragaz-Verse (und da meist von *Ru'ba*) sind, welche für solche entlegene Wörter als loci angeführt werden; es ist deshalb doppelt zu wünschen, dass uns der im Besitze *Spitta-Bei's* befindliche Ru'ba-divan (der zugleich einen reichhaltigen Commentar enthält) bald durch eine Ausgabe zugänglich gemacht werde.

In den letzten Jahren haben wir mehrere wichtige Beiträge zu einem arabischen Ideal-Lexicon der Zukunft (wozu als Vorbild keines passender wäre als das Petersburger Sanskrit lexicon), vgl. nur *Dozy's* Supplément wie in aller letzter Zeit die wichtigen Nachträge *Alfr. von Kremer's*, erhalten; möge es mir vergönnt sein, mit diesem „Handwörterbuch der alt-

64) Von Wortstämmen, zu welchen auch die Nationallexica keine Verse zu citiren wissen, und welche also gewiss zu den allerseltensten gehören (von Wörtern, welche evident erst späteren Ursprungs sind und zu denen man in hinreichender Zahl besonders bei *Dozy* die Belege findet, sehe ich hier ab), notire ich der Vollständigkeit halber أَبِكَ „carnosus fuit" (vgl. hebr. אָבַךְ) und أَبِهَ „recordatus f., cognovit;" ersteres hat Gauharî überhaupt nicht. — Es ist auch lehrreich, obige Probe mit dem Wortschatz der späteren classischen Prosa (Wetzstein-Zamaḫšarî Index Arabicus, S. 1, Col. 1—3) zu vergleichen.

arabischen Poesie" bald auch einige wichtige Bausteine dazu beitragen zu dürfen, und mögen die Fachgenossen diesen ersten Versuch nachsichtig und wohlwollend aufnehmen! Das ist der Wunsch, mit welchem ich heute schliesse; auf dem nächsten Orientalistencongress hoffe ich, so Gott Kraft und Leben schenkt, die ersten Bogen der Gamhara wie die erste Lieferung des Handwörterbuchs den Jüngern und Freunden semitischer Sprachwissenschaft vorlegen zu können.

NACHSCHRIFT

(JULI 1884).

Unter der gerade während des Congresses zur freudigen Ueberraschung aller Theilnehmer für die Leidener Universitäts-Bibliothek erworbenen Handschriften-Sammlung Emîn al-Madanî's befinden sich, wie überhaupt neue ungeahnte Fundgruben für das Studium der vorislamischen Poesie darin sind [1]), auch zwei überaus interessante Manuscripte unserer Gamhara [2]); es freut mich daher doppelt, gerade dem in *Leiden* tagenden Orientalisten-Congress diesen Bericht über die Gamhara haben vorlegen zu dürfen. Was die der einen dieser Gamhara-Recensionen angehängte sog. جمهرة ابن نافع (über die „Tage der Araber") anlangt, so befindet sich dieselbe auch in der Berliner Copie und bei Abgarius, und ich werde diese von den Kundenerzählern der zwei ersten Jahrhunderte d. Fl. stammende Sammlung arabischer Heldensagen seiner Zeit

1) Man vergleiche nur (S. 90 ff. in *Landberg's* Catalogue) die Diwane des *Labîd* (c. 400 Verse mehr als in dem von Châlidî herausgegebenen, wie mir mein Freund Huber mittheilt), *A'šâ*, *Abû Miḥgan* (unter 'Omar), *Ḥuṭai'a*, *Dhu-r-Rumma*, *Shammâch*, *'Omar ibn abî Rabî'a*.

2) *Landberg*, Catalogue (Leide 1883), p. 92 f. und 94 f. (N° 310 und 311).

ebenfalls mitherausgeben, was ich mit meiner Abschrift der Berliner Copie und mit dem Tazjîn des Abgarius allein doch nicht recht hätte wagen können.

Um noch einmal kurz auf die ungefähre Lebenszeit des Abû Zaid al-Kuraśî zurück zu kommen, so ist mir seitdem immer klarer geworden, dass ihm nur die hier vorliegende Recension der schon vor ihm existirenden Sammlung der siebenmal sieben Gedichte (die ja schon Abu ʿUbaida und al-Mufaḍḍal, vgl. oben Note 2 und 4 als etwas ihnen fertig vorliegendes erwähnen) wie insbesondere die Einleitung und der (oft sehr spärliche, aber alte) Commentar angehören; wenn er einerseits noch ein Schüler des 170 gestorbenen al Mufaḍḍal war (vgl. ausser dem Note 2 angeführten noch A. v. Kremer's Ms., fol. 18 *b* واخبرنا المفضّل عن الشعبى), so war andrerseits der frühverstorbene Abû Tammâm (190—220 d. Fl.) noch sein Zeitgenosse, da er im Commentar zu ʿAntara einen Vers dieses berühmten Sammlers der Hamâsa anführt, und sein Leben fällt also c. 145—220 d. Fl. Damit stimmen auch andre Citate vortrefflich, wie z. B. Ms. K (so bezeichne ich die Kairener Copie A. v. Kremer's), fol. 7 *a* وفى مِصْداق ذلك ما حدثنا به سُنَيْد بن محمد الازدى عن ابن الاعرابى (letzterer 150—231), ferner 12 *a* حدثنا سبيد عن ابى (lies سُنَيْد?) عبيدة (letzterer 114—210) oder 13 *a* عن ابن ميمون الامدى[1]) عن ابيه u. a.

Zum Schluss gebe ich der frohen Erwartung Ausdruck, auch von der Leidener Bibliothek, wenn ich nach Beendigung der Vergleichung der Kairener Kopie A. v. Kremer's dort anklopfe, das gleiche hochherzige Entgegenkommen, das ja gerade an ihr von allen Seiten gerühmt wird, erfahren zu dürfen.

1) Ein anderer als der bekannte Amidî (Flügel, Gramm.-Schul., S. 100 f.), der erst ins 4. Jahrh. d. Fl. gehört.

MÉMOIRE

SUR

L'INFLUENCE DES LANGUES ORIENTALES

SUR LA

LANGUE POLONAISE

PAR

JEAN KARŁOWICZ
Dr. Phil., de Vilna.

MÉMOIRE

SUR

L'INFLUENCE DES LANGUES ORIENTALES

SUR LA

LANGUE POLONAISE.

Il n'y a probablement pas une seule langue, qui dans sa structure ne porte des traces de l'influence des autres idiomes. Un peuple qui a vécu historiquement, devait nécessairement entrer en contact avec d'autres nations, et ce contact devait avoir pour conséquence une adoption plus ou moins étendue des mots étrangers. Or ces mots mêmes témoignent quel avait été le caractère de ces rapports: ils sont en même temps des monuments et des exposants, pour ainsi dire, de la qualité et de la quantité de l'influence.

En considérant et en classifiant aujourd'hui ces mots, qui se sont placés sur les pages des dictionnaires à l'instar des couches géologiques, sur une seule ligne, sans perspective ni ombres, sans la couleur de leur époque et de leurs conditions antérieures, il faut user de précaution, et, pour éviter des malentendus et des erreurs, il ne faut pas négliger de se poser sans cesse les questions suivantes: 1, Le mot étranger est-il arrivé dans la langue indirectement ou directement? 2, A quelle époque et dans quelles circonstances? 3, Dans quel but? Etait-ce pour désigner une idée ou un objet tout-à-fait nouveaux et inconnus, ou pour nuancer la signification

d'un autre mot, que l'on employait antérieurement? 4, Le mot étranger est-il en usage dans tout le pays, ou n'est-il connu que dans certaines provinces, à certaines époques et dans certaines occasions, ayant rapport à la nation, à laquelle on emprunte ce mot? 5, Ce mot est-il encore en usage aujourd'hui, ou bien est il disparu du langage actuel, après avoir fonctionné quelquetemps, et n'existe-t-il que dans les monuments littéraires et dans les dictionnaires? 6, Quelle est ou quelle était sa forme: avait-elle subi des changements phonétiques, et pourquoi? Le mot ne s'était-il pas ressenti de l'influence de l'attraction linguistique, qu'on appelle l'étymologie populaire? Sa forme ne trahit-elle pas des traces d'action antérieure des autres langues et partant ne témoigne-t-elle pas de la voie indirecte de son introduction? 7, N'y a-t-il pas des doublets, c'est-à-dire des mots doubles, triples etc., venant de la même langue et de la même racine, ou du même thème, mais sous une forme différente, ou avec une autre signification? 8, Est-ce que la langue étrangère, outre l'influence lexicologique, n'a pas laissé ses traces dans d'autres régions de la langue: sur sa phonétique, sa morphologie, sa syntaxe et sa sémasiologie?

Prenant pour guide les considérations, dont je viens de parler, je me propose d'examiner les principaux emprunts de vocabulaire, faits à l'Orient, et dont la langue polonaise à enrichi son dictionnaire.

Il est bien connu que toutes les langues de l'Europe emploient un certain nombre de mots d'origine orientale. On peut les diviser en: 1, mots usités depuis longtemps et connus par tout le monde, comme par exemple: Bazar Caravane Chah Firman Khédive Sérail — Amiral Bédouin Fakir Islam Magasin Sucre Talisman Zénith — Abbé Alphabet Chérubin Géhenne (gêne) Messie Sabbat Talmud et beaucoup

d'autres. Il va sans dire que les mots de cette catégorie sont en usage aussi dans la langue polonaise, en nombre à peu près égal, avec la signification similaire et que leur histoire est identique à celle des mêmes mots, adoptés par les autres langues européennes. On pourrait les appeler des mots orientaux *classiques* ou *internationaux*; le vocabulaire de M. Dozy (Oosterlingen, 1867) est comme un petit code de ces emprunts à l'Orient, faits par l'Europe. Mais outre ce groupe commun, il y a 2, des mots qui étaient ou sont actuellement en usage, seulement dans le langage scientifique ou littéraire, sans être connus du public, et servent à désigner certaines idées ou objets relatifs aux peuples de l'Orient, comme par exemple: Argali Canang Djérid Gazelle Kibla Lori Medreça Nizam Redjeb Tanzimat et plusieurs autres. On pourrait les nommer des mots orientaux *caractéristiques.*

La littérature polonaise possède un monument littéraire, intitulé „Les mémoires d'un janissaire", écrits en polonais, probablement par un Serbe, à la fin du XV siècle; dans ce livre on rencontre une masse de mots et de phrases turques qui ne servent qu'à illustrer et à donner des couleurs locales à la narration et qui, plus tard, ne se sont pas fixés dans la langue polonaise. C'est ce genre de mots que j'appelle des mots caractéristiques.

Or, ces deux ordres de mots: internationaux ou classiques et caractéristiques, se trouvent aussi, comme tels, dans notre langue et je n'en parlerai pas, en me bornant à les mentionner ici et en ajoutant, que leur nombre et le mode de leur emploi ne diffèrent presque en rien de ceux des autres langues de l'Europe.

Je ne parlerai ici que des mots empruntés à l'Orient par les Polonais et que les autres nations ne connaissent pas du tout, ou bien ne connaissent que par les dictionnaires et par les livres, comme caractéristiques. Je divise ces mots en groupes d'après les langues dont ils sont originaires: 1, le

groupe hébreu, 2, arabe, 3, persan, 4, turc, 5, tatare et 6, hongrois.

Influence hébraïque.

L'influence de l'hébreu sur la langue polonaise a agi dans deux sens:

a, par l'établissement en Pologne d'un très grand nombre de Juifs, qui, comme on le sait, parlaient et pour la plupart parlent encore un patois du haut allemand, mais qui emploient la langue hébraïque dans leur culte et quelquefois dans certaines autres occasions; et c'est par cette voie que quelques mots hébraïques ont pénétré dans la langue polonaise. Cette influence date de la fin du XI siècle, époque des croisades, des premières persécutions des Juifs en Allemagne et de leur premier établissement en Pologne, qui ne leur refusait jamais son hospitalité. Aujourd'hui on compte près de deux millions de Juifs sur le territoire de l'ancienne république polonaise;

b, par les traductions de la bible hébraïque. Les premières traductions polonaises de l'ancien testament, depuis la fin du XIII siècle, n'étaient pas faites sur l'original hébraïque, et c'est pourquoi l'influence de l'hébreu y est peu importante et indirecte. Mais à partir du XVI siècle on a commencé chez nous à traduire sur le texte originel, et c'est alors que commence une influence considérable de l'hébreu sur notre langue. Elle est moins visible dans le lexique, que dans la syntaxe et dans la physionomie générale de la langue polonaise. On sait que les interprètes de la bible tâchaient partout de traduire littéralement: et c'est à cause de cela que chez nous, comme ailleurs, la langue nationale devait plier sous la pression sémitique et s'efforcer d'imiter exactement les expressions, les locutions, la syntaxe, les nuances et l'ordre des mots de l'hébreu. Pour autant que je le sache,

on n'a pas assez apprécié l'énorme influence de la bible sur les différentes langues des peuples chrétiens: cette masse de nouvelles idées, de métaphores inconnues, cette syntaxe sémitique, tout-à-fait étrange et étrangère, ces figures de style et de rhétorique, — tout cela a foncièrement changé la physionomie des langues, qui, à cause de l'importance du livre nouveau, ont gardé cette empreinte bien fidèlement. Nous autres nous avons subi la même influence: notre langue elle aussi a adopté une grande quantité de nouveaux éléments, sans parler d'une foule de mots, surtout de noms propres ou intraduisibles, pris in crudo, que plus tard on a utilisés comme noms propres: noms de baptême, de familles, de lieux etc.

Sans analyser ici les mots hébraïques, introduits dans la langue polonaise et appartenant à la catégorie, que j'ai appelée internationale, (comme par exemple Adonaï Alleluïa Amen Chérubin et autres), je passe aux transformations spécialement polonaises de quelques mots précédents, et aux mots hébraïques qui sont peu connus d'autres nations et que la langue polonaise a adoptés.

(H)Aleluja se trouve dans nos patois sous la forme de alelijá, qui montre une tendance d'étymologie populaire vers le mot pat. lelijá = lys.

Amen est usité dans les locutions suivantes: nous disons qu'une chose est aussi sûre „que l'amen dans la prière" (jak amen w pacierzu). Jadis on disait encore: „ce n'est pas encore amen" (nie już amen) pour exprimer que tout n'était pas encore fini. Notre peuple dit: „c'est resté à l'amen" (na amen ostało) = pour toujours.

Gehenna existe encore dans notre langue sous la forme du thème żen-, emprunté aux Français; nous avons donc des mots: żena = la gêne, żenować = gêner, żenować się = se gêner et autres dérivés et composés; ces mots, n'ayant pas d'équivalents polonais, sont généralement usités.

Gemara, sous la forme provinciale gimory plt., s'emploie dans la locution: „prendre sur les gimory" (brać, wziąć na gimory) = s'ingénier à trouver quelque réponse ou quelque chose etc.

Koszer chose propre, pure, de l'hébr. kåšer, donne les dérivés: koszerny adj., koszerne = droit ou impôt du koszer, koszerować = laver, nettoyer etc.

Karbona tronc, tirelire, de l'hébr. qārbān sacrifice, a subi l'influence de l'étymologie populaire, fut assimilé au mot skarb = trésor et apparait souvent sous la forme de skarbona, skarbonka, skarbuszka; ce dernier mot est un exemple de l'étymologie populaire double, car il est assimilé en même temps à l'allemand Sparbüchse. Cf. puszka = Büchse, puszkarz = Büchsenmacher (* Büchser).

Opat et ses dérivés, de la forme latine abbat- (syriaque ʾabba père), sous l'influence de l'allemand Abt-, qui sonne Apt-, ou plutôt directement du tchèque opat; ce thème nous a fourni des noms de localités polonaises: Opatów, Opatówek, Opatowiec etc. et quelques noms de familles.

Pižmo musc, est une transformation tchèque de l'hébr. besem, sans doute par l'intermédiaire de l'allemand Bisam.

Le mot Sabbat existe chez nous sous trois formes: sabbat ou sabat est la forme littéraire; sobota signifie samedi; szabas désigne la fête juive. Ces deux derniers mots sont usités dans maintes significations, locutions et dictons, dont voici les plus intéressants: sobotni est l'adjectif de sobota; góra Sobotnia (mont de sabbat) ou Sobótka en Silésie, appelé par les Allemands Zobtenberg, a joue un rôle dans la mythologie polonaise; sobótka, ou au pluriel sobótki, signifie encore la fête populaire de la veille de la St. Jean. Il y a quelques villes polonaises, dont les noms sont dérivés de ce thème. La locution „sobota dłuższa od niedzieli" samedi est plus long que dimanche, se dit en parlant des choses subordonnées, qui sont plus impor-

tantes que les principales, par exemple quand l'antichambre est plus grande que la salle etc. „Sobotnim sztychem" (on sousentend szyć coudre) = couture de samedi, travail pressé et superficiel. Sobotować signifie se reposer, faire fête. Du mot szabas viennent: szabaśnik sorte de poèle; szabasówka petite chandelle, szabasować chômer.

Si le mot Sanhedryn sanhédrin vient du grec *συνέδριον*, comme je n'en doute pas [1]), il appartient à la catégorie des mots qu'on pourrait appeler *restitués*. Voir plus bas ce qui est relatif à ces mots.

Les mots suivants, empruntés de l'hébreu, sont en usage spécial chez les Polonais:

Bachur, Bachor, pat. Bąchor (hébr. bākhūr adolescent) 1, un enfant juif, 2, un enfant en général (terme de mépris), 3, un jeune porc.

Bałaguła, Baragoła et autres formes avec leurs dérivés 1, un charretier juif, 2, un individu appartenant à une coterie de jeunes gens, qui formaient en Ukraine vers l'année 1840 une sorte de parti de progrès et menaient une vie assez bruyante. De l'hébreu baʿal ʿagālāh maître, propriétaire de la voiture.

Chała pat. pain des Juifs, de l'hébr. khallāh gâteau de sacrifice.

Chawrus pat. grève commerciale, Chawruśnik participant à une telle grève, de l'hébr. kheber société, alliance, khābar être allié.

Kahał l'autorité de la commune juive, de l'hébr. qāhāl assemblée du peuple.

Meches néophyte juif, terme de mépris, probablement de

1) Malgré l'opinion contraire de M. Weise (Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen V, 90). Le mot *συνέδριον* appartient à un groupe, qui a une grande ramification dans la langue grecque, tandis que le talmudique סַנְהֶדְרִין ne possède ni racine, ni famille dans l'hébreu, est multilitère, et ne se rencontre pas dans l'ancien testament.

l'hébr. mekhes impôt; mais comment expliquer le changement de signification? Dans la langue tchèque on appelait jadis mękhes (meches) l'impôt payé par chaque Juif qui passait le pont de Prague (Brandl, Glossarium illustrans bohemico-moravicae historiae fontes, Brünn, 1876, page 149).

Mamzer, Mamžer, Manzer néophyte, dans l'ancien polonais, hébr. mamzēr bâtard.

Mikwa eaux qui coulent des bains juifs dans les villes polonaises, hébr. miqveh réunion des eaux.

Rochmanny, plus rarement rachmanny apprivoisé, doux, et ses dérivés: rochmanność subst., rochmanić verbe etc., mot très usité jadis, aujourd'hui pat., hébr. rakhmānī miséricordieux.

Tref impropre, impur, ses dérivés: trefny adj., trefić verbe etc., de l'hebr. t'rēphāh lacéré, impur.

Voilà presque tous les mots hébraïques qui se trouvent dans la langue parlée ou dans les dictionnaires polonais et que les autres langues européennes n'emploient pas.

L'influence de la grammaire, du style et de la sémasiologie hébraïques a été plus considérable sur notre langue, que celle du lexique. On pourrait écrire une étude bien intéressante, dont l'objet serait la collation des différentes traductions polonaises de la bible avec l'original hébraïque. Non seulement une masse de nouvelles idées, un monde nouveau d'imagination et de raisonnement, mais une foule de locutions, de dictons, d'expressions, de métaphores verbales et de traits syntaxiques se sont incorporés dans le trésor de la langue polonaise et durent toujours dans le langage de toute la nation. Il suffit de se rappeler le commencement des psaumes I ou XV pour se faire une idée de ces acquisitions.

Mais comme une influence semblable s'était opérée sur toutes les langues civilisées, je n'entrerai pas ici dans les détails, en me bornant à quelques indications, qui suffiront pour bien exprimer ma pensée.

Aux premières lignes de la bible nous lisons: Dieu créa, au commencement, les cieux et la terre. Le traducteur polonais du XVI siècle change l'ordre des mots, qui est propre à la langue polonaise et, imitant l'usage hébraïque, il écrit: Au commencement créa Dieu les cieux et la terre. Dans le psaume XCVI, 2 notre traducteur rend littéralement la locution hébraïque dōr vādōr par „ode dnia do dnia" = de jour en jour, au lieu de dire co dzień, co dnia = tous les jours. Dans le même psaume v. 4 nous lisons que (l'Eternel) est „redoutable pardessus tous les dieux" (Pan... straszliwy jest nad wszystkie bogi), au lieu de dire: Le Seigneur est plus redoutable que tous les dieux, et c'est seulement parce que les Hébreux expriment la comparaison de cette manière. Dans le même verset il omet le verbe, il change l'accusatif en nominatif et il transpose les mots contrairement à l'usage polonais, seulement pour imiter soigneusement l'original; il dit: „Car grand Seigneur et de toute louange digne" (albowiem wielki Pan i wszelkiej chwały godny). Et il continue de cette façon: à chaque pas nous trouvons chez lui au commencement d'une phrase la conjonction *i* (et), parce que l'Hébreu traite son ו v comme une particule pour tout faire; à chaque pas nous voyons chez lui des pronoms possessifs que la langue polonaise évite soigneusement etc.

La bible était beaucoup lue; on admirait et imitait son style; il n'est donc pas étonnant, que sa manière de s'exprimer se grava profondément dans la mémoire de nos écrivains, de nos poètes et du peuple tout entier. Et ici, me semble-t-il, nous devons reconnaître la plus considérable influence de l'Orient sur la langue polonaise; aucune autre langue orientale, eût-elle enrichi notre dictionnaire d'un plus grand nombre de mots, n'a cependant pas eu une influence aussi intense et aussi profonde, que l'hébreu: influence, qui atteignit le fond même de la langue et ses éléments les plus intimes.

Influence arabe.

Si nous considérons ce que j'avais dit plus haut sur les mots orientaux que j'appelle internationaux, nous ne serons pas étonnés de trouver en usage dans la langue polonaise presque tous les mots arabes qui sont expliqués dans les „Oosterlingen" de M. Dozy.

Il n'est pas facile de donner une réponse précise à la question: à quelle époque et par quelles voies les mots arabes nous sont-ils parvenus? On peut dire que chaque mot exige à cet égard une étude spéciale et qu'il a son itinéraire et son histoire particulières. Mais, généralement parlant, la majorité des mots arabes nous est venue de l'Occident, par l'intermédiaire du bas latin, du tchèque et de l'allemand; et la minorité par l'entremise de nos voisins, les Tatares et les Turcs, ainsi que par les Tatares, établis parmi nous.

Je passerai en revue d'abord quelques mots arabes de la catégorie internationale, qui sont remarquables à cause de leur fonction; plus tard j'en énumérerai d'autres, dont nous fîmes la connaissance sans l'intermédiaire de l'Occident.

Andziar, Andżar, Chandziar, Gandziar, Handziar, telles sont les formes de l'arabe khandjar poignard; par une autre voie, probablement par les Tatares et les Turcs, nous avons reçu ce même mot dans la forme de Gindżał, Kindżał. Toutes ces formes, à l'exception de Kindżał, ne sont plus usitées.

Atłas satin, de l'ar. atlas uni, poli, verni, nous est venu probablement par l'Allemagne; pat. Hałtłas, sous l'influence de l'étymologie populaire.

Benzoes, de l'arabe loubān-djāvi encens javanais, nous vient par les langues de l'Europe occidentale; pat. Będźwin, étymologie populaire.

Fałagi plt. dans les locutions: „zadać komu tęgie fałagi"

rosser quelqu'un, „wziąć fałagi" être rossé, de l'ar. falāqa DE. 262, (M. Devic, page 114, décrit cette sorte de torture) un instrument pour garrotter celui que l'on va bâtonner sur la plante des pieds, par le turc falāqa.

Farys cavalier. Ce mot notre poète Mickiewicz nous le fit connaître par ses vers (qui sont aussi traduits en arabe); comparez le français alfier, ital. alfiere etc., de l'arabe al-fāris cavalier.

Haracz tribut, mot bien connu et usité. Il y eut de tristes moments dans notre histoire, quand la Pologne fut forcée de payer le tribut aux Turcs et aux Tatares. Le mot vient de l'ar. kharādj tribut, par l'intermédiaire des Tatares et des Turcs. De la même source nous vient le mot Karczma auberge (l'allemand Kretschmar ou Kretschmer est formé du polon. karczmarz aubergiste) par la forme turque khardjamaq dépenser, khardjama dépenses, surtout pour les vivres.

On sait que le mot arabe al-djoubba a donné naissance à une foule de mots européens, relatifs au costume. Les Polonais possèdent jusque à présent plusieures dénominations d'habits, qui viennent de ce mot. 1, Jupka ou Jubka jupe, par l'ancien allemand Joppe, Juppe; 2, Szuba grande pelisse, mot emprunté probablement aux Italiens (giubba), par l'intermédiaire de l'allem. Schaube; 3, Żupan sorte de longue veste, même forme dans la langue tchèque; ital. giubbone, franç. jupon; 4, Żupica sorte de żupan, même forme tchèque.

Les mots suivants, d'origine arabe, sont peu connus ou inconnus dans d'autres pays de l'Europe; ils ne se trouvent plus en usage général chez nous et n'existent que dans nos dictionnaires et dans les œuvres de nos anciens auteurs.

Bedew ou Badawja' un bon coursier. Muchliński rapproche l'adjectif arabe bedāvi, signifiant: de plaine, de steppe; Bédouin; les Turcs emploient ce mot en parlant du

cheval et en sousentendant le substantif at cheval. Cf. le sanscrit baḍavā cavale.

Bagazja sorte de tissu, de l'ar. bāghazıya étoffe de soie écrue. Muchl.

Bezestan marché, de l'arabe-persan bezestān dépôt des étoffes. Comp. Basistan.

Haba mauvais drap blanc, ar. ʾabā même signification.

Masłok suc enivrant, semblable à celui que désigne le franç. (arabe) bangue, de l'ar. māṣlūq même signification; nous avons reçu le mot de la Turquie, parce que Syrenjusz, botaniste polonais du XVI s., en dit: „il y a une confiture, préparée par les Turcs, qu'ils appellent masłok". C'est de ce mot qu'on a formé chez nous l'expression masłocznik, qui signifie un fou, un furieux et qu'on employait auparavant comme nom commun.

Subet somnolence, léthargie, mot usité chez nous au XVI et XVII siècle, de l'ar. subāt même signification. Muchl. (122) dit: „les Arabes prétendent que ce sommeil naît dans la tête et atteint le cœur."

Les mots suivants, d'origine arabe, sont en usage général:

Jassyr, Jasyr captivité, de l'ar. asır captif, par le turco-tat. ïesır même signification.

Kajdany plt. fers, chaînes, de l'ar. qaïdani, le duel de qaïd même signification; le mot nous est arrivé probablement par les Turcs. Muchl.

Majdan signifiait jadis place d'armes, aujourd'hui ce mot désigne dans quelques provinces une lande, un tertre, une potasserie etc., de l'ar. maïdān champ vaste, place, champ de combat etc.

Influence persane.

La langue polonaise a adopté, ainsi que les autres langues de l'Europe, un certain nombre de mots d'origine persane,

comme par exemple: Badjan Bazar Boraks Chedyw Derwisz Firman Giaur Karawana Mirza Murza Nargile Oranž (avec la signification de la couleur) Padyszach Pagoda Seraj Spahi et Sepoj Salamandra Szach Szachy (échecs) Szal Tabin etc.

Outre ces mots nous nous servons de quelques vocables persans, qui cependant ne nous sont pas venus directement, mais surtout par l'intermédiaire des Turcs et des Tatares. Nous allons citer celles qui sont les plus usitées aujourd'hui.

Ambar, Imbar pat. magasin, dépôt, du persan, par le turc embār, ambār même signification.

Bachmat coursier tatare, bachmaty pat. bouffi, maladroit. Muchliński suppose que ce mot est composé du pers. pehn, pehin large, gros, prononcé par les Tatares pakhn et de at cheval.

Bułat 1, acier 2, glaive, du pers. boūlād acier, turc poulād, pulād acier.

Buńczuk ou Bończuk 1, étendard turc, composé de crins de cheval, fixés sur une hampe; 2, panache, cimier. Du pers. mendjoūk boule d'or sur l'étendard, drapeau; Buńczuczny, adjectif dérivé de Buńczuk, signifie splendide, pompeux.

Czekman habit de dessus de coupe tatare, du pers. tchekmān sorte d'habit.

Giergiedanowy adj. de rhinocéros, se disait du couteau enchâssé dans la corne de rhinocéros (nóż g.), par le turc guerguèdān, kerkèdan du persan kerkedān rhinocéros.

Kilim caparaçon, housse, du pers. kilīm manteau de derviche; tapis ras.

Kord sorte d'épée, du pers. kārd même signification. Muchl.

Kurhan tertre, tumulus, du pers. kur-khānah „maison de sépulture", monument sépulcral.

Szarawary sorte de pantalon large, par le turc vulg.

chalvār du pers. chelvār. Cf. chald. כִּרְבְּלִין même signification, Daniel 3, 21. 27, grec σαράβαλλα, σαράβαρα, σαράπάραι Antiphan. chez Pollux, Strabon etc.

Szekambet sorte de housse, du pers. chikem ventre, turc chikem-bend sous-ventrière, sangle.

Sarafan long habit de dessus, du pers. serapa „de la tête aux pieds". Muchl. Cf. grec σάραπις un habit persan, chez Hésyche etc.

Serpanka, Sierpanka coiffe des femmes (Isaïe 3, 20 dans la traduction de Leopolita), du turc (pers.) serpenek casque; sorte de turban.

Sejwan sorte de tente, du pers. saïé-ban „gardien de l'ombre", baldaquin, parasol, turc. saïvān.

Szereg rangée, ligne, armée etc. Schleicher (Beiträge V, 376) pense que la forme russe de ce mot est la plus ancienne (šerenga) et la rapproche du pers. chatrandj jeu d'échecs, du sanscrit caturaṅga ayant quatre membres, quatre rangées. D'autres pensent au mongol djergué, tchirik armée. Il ne faut pas oublier que le russe šerenga, ainsi que le polonais szereg signifient avant tout la rangée, et plus tard, par métaphore, une armée (comparez rang et rangs). Le mot szereg a beaucoup de dérivés dans la langue polonaise. Cf. le turc chetrenk jeu d'échecs, hongr. sereg foule, armée, roum. širēg même signification; les Slaves du sud emploient ce mot sous la forme similaire šereg. Voy. M. F. 57, Mtz. 81.

Taban lame, par le turc du pers. tābān littéralement luisant; damasquinure.

Tyftyk, Dywdyk sorte de tissu, housse, du pers. teftık, tiftīk laine délicate, duvet de laine, même forme turque.

Parmi les mots énumérés ci-dessus ne sont en usage actuel que les suivants: rarement bachmat, bułat, buńczuk, plus souvent kurhan, szarawary, szereg; tous les

autres ne s'emploient guère et ne figurent que dans les dictionnaires et dans les livres anciens.

Influence tatare.

Outre les mots tatares, connus dans toute l'Europe, comme Cosaque Horde Khan etc., nous avons adopté beaucoup d'expressions tatares, presque inconnues ailleurs, par suite de longs rapports avec les Tatares.

Les Tatares se firent connaître à la Pologne pour la première fois vers le milieu du XIII siècle; plus tard, ayant occupé les pays touchants au sud-est de l'ancienne république polonaise, ils furent avec elle jusque au commencement du XVIII siècle dans des rapports continuels et principalement hostiles. Le ïassir (captivité) des Polonais chez les Tatares, la colonisation des captifs tatares en Pologne, surtout au XV siècle, des guerres et des négociations incessantes, furent cause qu'un nombre considérable de mots tatares pénétra dans la langue polonaise; une partie en est encore en usage aujourd'hui. Voici les plus importants de ces mots.

Arkan corde pour attrapper les chevaux de steppe, pat. sorte de danse, du tat. argān ou arkān corde de crins de cheval pour le même but.

Assauł, Assauła, Assawuła, Jessawuł officier de cavalerie cosaque, chef en général, du tat. ïessa(v)oul chef de cavalerie.

Badja sorte de mesure officielle dans l'administration des mines, par le russe du tat. badïa ou badié grand vase, turc bādïè cruche à vin.

Baraśnik ou Barasznik et ses dérivés, jadis témoin de l'achat, maquignon, aujourd'hui pat. Borysznik maquignon, Borysz pourboire, profit, par le russe du tatare-djagataï barısh profit.

Berkut ou Birkut 1, espèce d'aigle 2, flèche de plumes d'aigle, tat. birkoūt grand aigle du Caucase.

Bohater, jadis Bohatyr, Bohaterz et ses dérivés, du mongol bahatour, bātour, venant du pers. behādir champion, héros, vaillant, behadār ayant prix, valant et vaillant, tat. bahadīr. Ce mot est venu en Pologne probablement par l'Ukraine; c'est là qu'à cause de sa ressemblance avec le thème ukr. bohatriche on a ajouté au mot bohatyr la signification de richard; ce qui a eu lieu aussi en Russie-Blanche. N'ayant d'autre mot correspondant à l'idée de héros, nous employons généralement bohater et ses dérivés pour désigner cette conception.

Bukłak, Bukład, Bukłaha et autres formes, outre, du tat. baklāk même signification.

Buława massue, bâton de maréchal (hetman) etc. tat. boulav(a) massue.

Bułany fauve, tat. boulān élan.

Czambuł 1, incursion, 2, galop, 3 „w czambuł" en bloc, 4, en masse, tat. tchapoul incursion, turc tchāpmak galoper, envahir.

Dżuma et ses dérivés, peste, tat. tchoumā même signification.

Giermak, Jarmak long habit des paysans, tat. armāk.

Jarczak selle légère, tat. ïartchak même sign.

Kaban porc, Kabanina ou pat. Chabanina viande de porc, tat. djagataï kābān sanglier.

Kanak collier des femmes, tat. azerbeïdjan kānuk ou kanak même signification.

Kapciuch, Kapczuk, pat. Kapszuk sac à tabac, tat. kaptchik, kaptchouk sac, diminutif de kap sac.

Kozak, mot connu dans toutes les langues, tat. djagataï kazāk soldat légèrement armé, volontaire, célibataire. Outre la signification ordinaire, ce mot désigne en polonais: 1, larron, 2, domestique habillé en cosaque, 3, espèce de danse,

4, espèce de plante, 5, espèce de moulin à vent. Ses dérivés: kozaczek groom, kozaczyć się faire des siennes, kozakierja rouerie etc.

Komiz, aujourd'hui Kumys, breuvage du lait de jument fermenté, tat. coumız même signification.

Orkisz épeautre, tat. ourkouch orge sauvage. Comp. le nom polonais du sarrazin Tatarka du nom des Tatares.

Rumak bon coursier, nom poétique du cheval, tat. djagataï ourouhmak coursier.

Sahajdak ou Sajdak carquois; son dérivé Sahajdaczny était l'épithète des hetmans inférieurs des Cosaques; Sahajdacznik archer, tat. djagataï sadāk.

Taftaj ou Taftuj couverture des flèches pour les préserver de la pluie, tat. takhtouï même sign.

Tłumacz et ses dérivés, interprète; ce mot est probablement d'origine orientale. Muchliński rapproche le tatare tolmas ou tòlmatch et l'arabe terdjmān; mais il est possible que les dénominations tatares viennent du slave et que le mot cité arabe n'a pas de rapport avec eux. Matzenauer p. 348 cite le persan talmız (d'après Šafařík Starož. 294) et le turc dilmadj; ce dernier mot ne se trouve pas dans les dictionnaires, et talmız signifie élève, disciple. Il est difficile de dire quelle est la source des noms slaves du thème tolmač-; il semble assuré qu'ils sont étrangers, qu'ils ne sont pas en rapport avec le thème ТАЗК — tl''k interpretatio et que l'allemand Dollmetsch est d'origine slave.

Tem(b)lak baudrier, bandoulière, tat. temlik même signification.

Ułan chevau-léger. Ce mot, outre ses significations connues, désignait jadis un prince tatare et pénétra du polonais dans toutes les langues européennes, du tat. ouhlān garçon, page, prince du sang des khans. Le mot donna en polonais beaucoup de dérivés et de noms propres.

Wataha foule, multitude; watažka pat. troupeau;

maire, chef des pâtres, chef des bandits; sorte de hâche; watażnik pat. chef des pâtres, du tat. vataha foule, association des pêcheurs aux bords de la mer Caspienne etc. Muchl.

Du nombre des mots cités ci-dessus il n'y a que les suivants qui soient en usage général: Arkan Bohater Buława Bułany Kapciuch Kozak Kumys Orkisz Rumak Temblak Tłumacz Ułan; tous les autres n'existent que dans les dictionnaires.

Influence turque.

Les rapports de la Pologne avec les Turcs, depuis leur apparition sur la scène européenne, étaient continuels et presque toujours hostiles, jusqu'au commencement du XVIII siècle. On se rappellera les deux faits historiques, qui peuvent servir de jalons dans l'histoire des relations turco-polonaises: la mort de l'héroïque roi de Pologne Ladislas sur le champ de bataille de Varna (1444) et la délivrance de Vienne par notre roi Jean Sobieski (1683). Cette longue période des guerres, des négociations et du commerce entre la Pologne et la Turquie a dû nécessairement introduire dans notre langue une masse de mots turcs, qui cependant, depuis plus d'un siècle, sortent peu à peu de l'usage général.

Outre les mots turcs internationaux, comme Aga Bajram Basza (Pasza) Beg Bej Bostandży etc., nous en possédons un bon nombre d'autres, qui ne sont connus que chez nous et chez les autres Slaves [1]). Les voici (je n'énumère que les plus usités et les plus importants):

---

1) Comparez les emprunts turcs faits par les Serbes, dans les Actes du Ve Congrès des Orientalistes, rassemblés par M. Marinkovitch. Il est clair que les provinces du sud-est de l'ancienne république polonaise, étant plus exposées aux guerres avec la Turquie, ont subi plus d'influence du langage turc que les autres. Nous

Ajer pat. acore, turc aghyr aigremoine.

*Altembas sorte de tissu, composé du turc altoun or et bezz toile.

Arbuz, Harbuz, Garbuz, Karpuz citrouille, du turc garpouz melon d'eau, pers. kharbouzè. La locution „dać komu arbuza", donner une citrouille à quelqu'un, signifie refuser sa main. Nota: le français arbouse vient du latin arbutus et n'a rien de commun avec le mot précédent.

*Baczmag sorte de souliers, turc bachmaq ou bachmāq soulier, pantoufle.

Bakalje pat. fruits secs sucrés, drogues, turc baqqāl marchand de légumes, épicier, droguiste, arabe baqqāl.

Bałaban pat. fanfaron, turc balābān grand, énorme, gros, colossal, faucon d'une grande espèce.

*Bałta, Bełta hâche, turc bālta hâche.

*Bałyk, Bałuk, dans l'expression: „chodzić na b." marcher sur les quatre pattes, du turc bālyq poisson, par conséquent marcher comme un poisson, à plat-ventre.

*Basistan marché, turc bezestān, bedestān, du pers. bezzazistān, grand marché, halle, bazar couvert.

*Baskak employé tatare, turc bāsghāq ou bāsqāq gouverneur d'un pays.

*Bastramy plt. viande fumée, turc bāsthourma, bāstirma, pastourma même sens.

Baszłyk sorte de couverture de tête, turc bāchlyq même signification.

Basztan jardin potager, pers. bostān jardin, par le turc bostān même sens; étymologie pop. vers baszta tour.

Batog fouet et ses dérivés: batożyć fouetter etc., probablement du turc boudāq branche. M.

---

possédons un vocabulaire de mots provinciaux de Kamieniec (capitale de la Podolie, qui fut plus de vingt ans sous la domination turque 1672—1699) dans l'Annuaire de la Société savante de Cracovie vol. XLI p. 182—253 (Rocznik Tow. nauk. krakowskiego); on y trouve beaucoup de mots turcs en usage actuel. Voir encore Zbiór wiad. antropolog. vol. I p. 63—79.

Bisurman, Beserman, Bezermaniec etc. terme de mépris en parlant de Turcs et en général de mahométans; les dérivés: bisurmanić faire mahométan, bisurmanieć devenir mahométan et beaucoup d'autres. Ce sont des transformations du nom arabe des adhérents de l'Islam: mouslimın plur., turc muçulmān etc., que nous avons aussi sous la forme de Muzułmanin etc. Les autres Slaves possèdent aussi plusieurs métamorphoses de ce nom: serb. muslomanin, musromanin, busromanin, buslomanin, rus. busurman, basurman, bosurman, besermen etc. ancien slave busroman.

Bilmez pat. ignorant, turc bilmez il ignore; ignorant.

*Bujurdan ou Bujurdun arrêt de mort, dérivé du turc bouïourmaq ordonner.

*Delijunak un brave, sabreur, composé du turc deli fou, insensé, brave jusqu'à la témérité, et du polonais junak gaillard, fanfaron.

Dera, Derha, Derka couverture de cheval, probablement du turc djerket chasse; tente. MF. 10.

Feredže, Ferezja sorte de manteau, turc ferādjè, vulg. feerdjè vêtement de dessus.

Farfury plt. faïence, par le turc faghfourı tasses de porcelaine de Chine, de l'arabe faghfoūr même signification.

Filižanka tasse à café, turc fildjān, findjān (de l'arabe-persan) petite tasse à café.

Imbryk jarre à café, à thé, turc ibryq aiguière (de l'arabe).

(J)Atagan sorte d'épée recourbée, turc ïātāghān même signification.

*Jaszmak voile des femmes, turc ïachmaq même sign.

*Iczogłan valet de chambre, page, turc itch oghlān élève-page. Oghlān est le même mot que le tatare ouhlān, que j'ai cité sous Ułan.

*Jołdasz camarade, turc ïoldach compagnon de voyage, compagnon en général.

Juki bagages de cheval, et ses dérivés; juczny adj., objuczać, rozjuczać verbes etc., turc ïuk fardeau, bissac.

Kaftan sorte de vêtement, turc qaftān même sign.

*Kałkan sorte de bouclier, turc qalqān bouclier.

*Kałauz guide, kałauzować guider, turc qoulāvouz guide, conducteur etc.

Kańczuk fouet, turc qāmtchi même sens.

Kary adj. noir (en parlant du cheval), turc qāra noir.

Kaznaczej trésorier, caissier, et ses dérivés, par le russe kaznačej du turc khaznadjı caissier, de l'ar. khazna trésor.

*Kier champ, plaine, turc qyr plaine.

Kołpak sorte de bonnet, turc qalpāq bonnet dont le bord est garni de fourrure, colback.

*Komysz broussailles, roseaux; „iść w komysz" littéralement s'en aller dans les broussailles, s'en aller, se sauver, turc qāmych roseau.

Kulbaka sorte de selle, probablement du turc qaltaq arçon de selle, selle tatare toute en bois.

Kordasz, Kierdasz, Kardasz camarade, compagnon Kordasztwo, Szkardasztwo confrérie, turc qardāch frère (contraction de qaryndāch).

Liman golfe de la Mer Noire, par le turc limān port, du grec moderne λιμένας. MF.

Lulka pipe, turc lulè tuyau, noix de pipe.

*Nadziak sorte d'arme, turc nādjāq marteau, masse d'arme.

*Oda chambre, turc oda ċhambre, logis, maison.

Oko poids de trois livres, turc oqa poids turc. L'étymologie populaire a assimilé ce mot au oko œuil.

*Otak marché, turc otāgh, otāq tente de marchand, boutique, baraque.

Otawa regain, second foin, probablement du turc ot herbe, herbage, pâturage. M.

*Paj lot, portion, part, pajować się se partager, turc paï part, portion, lot.

*Pajuk, Pajok valet de chambre, turc peïk du pers. peïk piéton, un exprès, valet de pied.

Pilaw espèce de mets, turc pelāv, pilāv riz cuit à la turque, du pers. pilāou même sens.

Safjan maroquin, jadis Szafjan sorte de cuir, turc-pers. sakhtïān maroquin.

*Szatr, Szater tente, turc-pers. tchādir tente, pavillon etc.

Sagan grand pot, arabe sahn coupe, soucoupe, turc vulg. sahan plat de cuivre avec couvercle etc.

*Sandžak arrondissement, étymologie populaire Sędziak, assimilation à sędzia juge, turc sandjāq étendard; district.

Surma espèce de trompette, turc-pers. surnā, turc vulg. zournā hautbois.

Szarańcza sauterelle, étymologie populaire vers szary gris, arabe-pers.-turc djerād, djarād même signification.

Torba sac, du pers. toubrè, touberè, tobrè, turc vulg. thorbā, torbā sac que l'on suspend au cou du cheval pour le faire manger.

Tytuń et autres formes, tabac, turc tutun fumée; tabac.

Tabinki, Tebinki et autres formes, dans la locution „wziąć, dostać po tabinkach" recevoir des coups, turc tābān plante du pied.

Tłomok, Tłumok petite valise, turc touloum outre; cornemuse.

Tułumbas, Tołombas grosse caisse, tambour, composé du mot turc précédent, et de bas basse.

Uczkur, Oczkur pat. cordon qui serre le pantalon, turc outchqour même signification.

Zele plt. instrument de musique: disques de cuivre que l'on frappe l'un contre l'autre turc zill même signification.

Nota: Les mots marqués d'un astérisque ne sont plus en usage général.

Influence hongroise.

En laissant de côté les mots hongrois internationaux, je ne citerai que ceux que la Pologne a emprunté directement et spécialement des Hongrois.

Le voisinage immédiat, des relations continuelles et principalement amicales, l'intermédiaire des Slovaks, qui avaient adopté beaucoup de mots magyars, tout cela a facilité le passage des mots hongrois en Pologne. Voici quels en sont les plus importants:

Antał cuve à vin, hong. altalag, antalag, atalag.

Baca pat. chef des pâtres dans les Carpathes, Bacówka tente des pâtres, hong. bács, bacsó chef des pâtres.

Balmosz gruau de maïs, hong. bálmos espèce de mets.

Bano adv. pat. regrets, mélancolie, banować regretter, s'affliger et ses dérivés, hong. bánni s'affliger, regretter.

Berbenica pat. baratte, hong. berbence boîte.

Bierka, Birka espèce de brebis, hong. birka brebis.

*Cyga toupie, espèce de puits, hong. csiga toupie et autres significations.

Forga aigrette, hong. forgó même sens.

Giermek page, écuyer, hong. gyermek garçon.

Hajduk valet de pied, d'étable, hong. hajdú traban.

Hejnał, Hajnał, Ejnał chant religieux du matin, hong. hajnal aube. Il paraît que nous avons emprunté ce mot à propos d'un chant militaire des anciens Hongrois, qui commençait par le mot hajnal. La locution „już po hejnale" signifie littéralement il est déjà après le hajnal, et métaphoriquement: c'en est fait, c'est fini.

Juhas pat. pâtre, hong. juhász même sens.

Kopieniak espèce de manteau, hong. köpenyeg même signification.

*Martahuz marchand d'hommes, par le hong. martalóc, martalóz brigand, marchand d'esclaves du grec moderne ἀρματωλός. L'étymologie populaire a assimilé la désinence du mot polonais à celle des mots, empruntés aux Allemands et composés de Haus maison.

Orszak assistance, cortège, procession, hong. örség garde, sentinelle, garnison.

Rokosz confédération, révolte, émeute, hong. rakás foule, bande, cohue.

Sałasz, Szałasz tente, petite maison de refuge dans les montagnes, hong. szállás habitation MF.

Nota: Les mots marqués d'un astérisque ne sont plus en usage général.

Il est clair, que la langue polonaise, en adoptant beaucoup de mots asiatiques et autres par l'intermédiaire de l'occident, a emprunté aussi un certain nombre de mots chinois, japonais, malais, javanais etc. de la catégorie de mots internationaux; mais il va sans dire que tous ces emprunts ont été faits indirectement.

Je relève ici deux mots, qui viennent de la Chine et que nous employons sous une forme particulière: le nom du thé, herbata (herba thea) et czajnik aiguière, théière; ce dernier mot nous vient par l'intermédiaire des Russes (tchaï en russe signifie le thé) du chin. tcha; ainsi nous possédons le même mot chinois sous deux formes différentes.

Noms propres.

Non seulement les noms communs, mais aussi les noms propres, d'origine orientale, ont joué et jouent encore un

certain rôle dans la langue et dans les dictionnaires polonais.

Nous en possédons beaucoup; j'en cite quelques-uns pour en donner une idée générale.

Adziamski comme adjectif, dans la signification de persan, s'employait jadis avec les substantifs désignant le tapis, le frein, le costume, la selle etc.; il vient de l'arabe ʿadjem étranger, Persan, et nous fut apporté par les Turcs.

Baldachim, mot connu dans toute l'Europe, vient du nom de la ville de Bagdad, que l'on changea dans le bas-latin en Baldach etc.

Bażant, jadis Fazjan, vient du nom de la rivière Phâsis en Colchide.

Brzoskwinia pêche, jadis Brzoskiew, est une transformation (probablement tchèque) du mot allemand Pfirsich, venant du latin persicum. Voy. Diez Roman. Wörterb. I s. v. Persica. MF. s. v. Breskva. Matzenauer 21, 104.

Cham hébr. Khām, est chez nous un mot de triste mémoire: il a servi comme terme de mépris en parlant des paysans, des serfs; ses dérivés: chamski adj., chamek dimin.; noms propres: Chamski, Chomski, Chamówka, Chamy, Chamsk etc.

Le nom de la ville de Damas, Damaszek, hébr. Damecheq, arab. Dimachqou a fourni aux langues européennes des noms de différents tissus, de l'acier etc. Dans la langue polonaise le tissu s'appelle adamaszek; dans le a initial Muchliński voit l'article arabe; Matzenauer, 142, cite une forme du bas-latin adamaschus, qui ne se trouve pas cependant dans le lexique de Du Cange; n'est-ce pas une assimilation au nom Adam? Nous possédons encore les dérivés: demesz, demiesz, demeszka lame de Damas, demaszkować, demeszkować damasser, damasquiner; damascena, damaszka etc. prune de Damas.

Żyd est le nom de nos concitoyens juifs. Il paraît que le

changement de j en ž initial s'opéra sous l'influence de la prononciation sibilée de l'allemand Jud-, jüd-, propre aux dialectes orientaux de l'Allemagne; ou, ce qui est plus certain, nous prîmes cette forme toute faite de nos consanguins les Tchèques: žid. Outre les dérivés du nom des Juifs, qui sont en usage chez nous comme ailleurs, nous employons les formes suivantes: żyd pour désigner une tache d'encre; żyd ou żydek pat. une espèce de canif; żydówka sorte de pustules etc.; nous possédons aussi plusieurs proverbes et dictons qui se rapportent aux Juifs.

Les noms: Jésus, Judas, Cachmir, Kitaï, Nohaï, Magyar, Stambuł (turc Istāmbōl), Tatar, Węgier (Hongrois) et une foule d'autres ont enrichi notre langue de beaucoup de dérivés, avec une signification plus ou moins métaphorique, et aussi d'une masse de noms de familles et de localités.

Dans ce qui précède, j'ai souvent attiré l'attention du lecteur sur les exemples de l'étymologie populaire, qui a transformé plusieurs mots orientaux, en leur prêtant une apparence polonaise. Pour les rappeler, je place ici la liste des mots de cette espèce, qui ont été mentionnés dans ce mémoire: alelijá, basztan, będźwin, hałtłas, martahuz, oko, sędziak, sierpanka, skarbona, szarańcza.

J'ai signalé aussi les cas de l'étymologie double; voici des échantillons de mots doubles, triples etc., venant du même thème: andziar et kindżał; admirał et emir; Islam, Moslem, Muzułmanin, Bisurmanin etc.; sorbet, syrop, ciurba, szorba; szuba, jupka, żupan; zero et cyfra; gehenna et żena; szabas, sobota, sabat; babosze et papucie; herbata et czajnik; turban, tulbant, tulipan; muślin et musułbas et beaucoup d'autres.

Il ne faut pas oublier non plus, que parmi les mots d'origine orientale il se trouve chez nous et ailleurs des exemples de l'étymologie qu'on pourrait appeler restituante: il y a des mots que les Orientaux avaient empruntés aux nations européennes et qui ont pénétré plus tard, sous une forme orientale, dans nos langues par exemple: Eblis, Iblis du grec διάβολος; qapoudān-pāchā de l'italien capitano etc.

Conclusion.

Nous nous demandons à présent, à quel ordre d'idées appartiennent nos emprunts aux Orientaux et quels sont les objets qui, en même temps que les mots, vinrent enrichir notre progrès matériel et notre civilisation?

L'hébreu évidemment nous a fourni une foule d'idées et de noms relatifs surtout à la religion, au culte et aux conceptions morales en général; les langues arabe et persane nous ont prêté des termes de botanique, de zoologie (principalement sur tout ce qui concerne le cheval), des noms des friandises, des narcotiques, des tissus, des habillements et des armes; les langues tatare et turque une masse de mots rappelant la vie militaire (armes, instruments de torture, captivité, chasse, chevaux etc.) et un bon nombre de termes se rapportant aux tissus, aux habits, aux plantes, aux fruits, aux narcotiques, aux friandises et quelques noms de meubles et de vaisselle; les Hongrois enfin nous fournirent quelques termes de la vie pastorale.

A peine quelques mots relatifs à l'ordre moral et à une culture plus élevée nous sont venus de l'Orient (je fais abstraction de la religion hébraïque): bohater (héros), tłumacz (interprète, mot douteux), towar (marchandise) et son dérivé towarzysz (compagnon, mots douteux), jołdasz

(camarade), kurdesz (camarade) et quelques autres. Au contraire, quelle foule de mots, nous rappelant de douloureux souvenirs, ne nous a-t-il transmis? cham, fałagi, haracz, masłok, jassyr, czambuł, dżuma, bałaban, bałuk, batog, bujurdan, jedykuła, kańczuk, szarańcza, temruki, kajdany et plusieurs autres.

En les comparant avec les mots que nous avons empruntés (et en beaucoup plus grand nombre) à l'Occident et que notre langue garde comme témoignage de notre lien moral avec la civilisation européenne, nous apercevons tout-à-coup qu'ils appartiennent à une sphère toute différente. Prenons par exemple les mots qui commencent par la lettre d: data debet december decydować dedykować defekt deficyt definicja degradować deizm deklamacja deklaracja deklinacja dekokt dekoracja dekret delata delegacja delektować się deliberacja delicje delikatny delinkwent deputat et beaucoup d'autres, de la langue latine; djakon et żak daktyl dekada delta demokracja demon denar deska dylemma djachilon djagnoza djagonal djalog djametr djapazon djecezja djorama dogmat doza drachma dramat dydaktyka dynamit dynastja dyplom et plusieurs autres, de la langue grecque; dach dank et dziękować, wdzięczność deka dok drelich drumla drut druk drybanek drylować dunst durszlak dycht dyl dyszel et beaucoup d'autres, de la langue allemande; dama debaty debiut demontować depesza deseń deser detal dewiza dezawantaż dyletant donna dormeza dortuar doża draperja dublować dukat dyliżans dyżur et plusieurs autres, de langues romanes.

Pour donner une idée approximative des dimensions de l'influence orientale sur notre langue, je dois ajouter que non seulement l'action des langues occidentales fut plus importante

dans le sens moral et civilisateur, mais aussi dans des cas plus nombreux. On peut mesurer la force de l'influence étrangère sur la langue polonaise en classant les langues, qui ont laissé des traces dans notre vocabulaire, en une série, qui commence par la langue de l'influence la plus grande et finit par celle qui en a eu le moins. Ainsi: la langue latine (ancienne et surtout celle du moyen-âge) et grecque y sont en tête; suivent les langues: allemande (avec le hollandais et le scandinave), les langues romanes (principalement le français et l'italien), tchèque, turque, tatare, hebraïque, arabe et persane (indirectement), hongroise.

Si nous voulions exprimer l'intensité de l'influence par des chiffres, je pense que l'on pourrait évaluer les emprunts orientaux à 10% de la totalité des mots étrangers dans le lexique polonais au XVI et au XVII siècles; mais comme depuis le nombre de ces mots va en diminuant, je pense qu'aujourd'hui notre dictionnaire n'en possède que 6%. La meilleure part y est réservée au latin et à l'allemand [1]).

En résumant mon étude, je me permets de poser ici quelques thèses générales sur l'action des idiomes orientaux sur la langue polonaise.

1. L'influence des idiomes orientaux, surtout de la langue tatare et turque, atteignit sa plus grande force aux XV, XVI et XVII siècles; depuis elle a diminué sensiblement et tend encore vers un minimum.

2. L'influence de l'hébreu fut plus visible au XVI siècle tant dans la syntaxe et dans la sémasiologie que dans le dictionnaire.

---

1) La littérature polonaise possède un curieux livre (Sławiński, Obliczenie wyrazów, zawartych w trzech słownikach etc. Warszawa, 1873) dans lequel nous trouvons une évaluation très consciencieuse des mots compris dans les trois dictionnaires principaux de notre langue, dont les titres sont marqués à la fin de mon mémoire. Ainsi le lexique de Rykaczewski éontient 49.545 mots; celui de Linde 58.739 et celui d'Orgelbrand 108.513.

3. L'influence de l'arabe et du persan n'a agi qu'indirectement.

4. Les mots hongrois pénétrèrent plutôt dans les patois polonais, que dans la langue littéraire.

5. Le caractère général de l'influence orientale sur notre langue peut se résumer ainsi: celui des idiomes sémitiques s'exprima par l'emprunt des mots de la sphère morale et surtout de la sphère matérielle; celui des langues ouralo-altaïques agissait presque exclusivement dans le sens matériel et n'a subsisté que temporairement, en laissant aujourd'hui assez peu de mots généralement usités, parmi lesquels il n'y en a que quelques-uns qui soient indispensables à notre langage, parce qu'ils n'ont pas d'équivalents nationaux.

6. L'étymologie populaire a développé sa force sur plusieurs de ces emprunts orientaux, en tâchant de les assimiler aux racines ou aux thèmes indigènes.

7. Beaucoup de noms propres de baptême, de familles et de localités polonaises tirent leur origine de mots orientaux, surtout de ceux que contient la bible.

8. Une tendance bien prononcée à l'expulsion des mots étrangers de la langue polonaise parlée et littéraire s'est manifesté depuis un siècle à peu près.

EXPLICATION DES ABRÉVIATIONS ET INDEX DES OUVRAGES QUE J'AI CONSULTÉS POUR RÉDIGER CE MÉMOIRE.

pat. = mot provincial, du patois.

plt. = in plurali tantum.

M. = Muchliński, Źródłosłownik wyrazów, które przeszły... do naszej mowy z języków wschodnich., Petersburg, 1858 (Vocabulaire des mots orientaux adoptés dans la langue polonaise).

Dc. = M. Devic Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale. Paris, 1876.

Dozy Oosterlingen. Verklarende lijst der Nederlandsche Woorden, die uit het arabisch... afkomstig zijn. 's Gravenhage, 1867.

DE. = Dozy et Engelmann Glossaire des mots espagnols... dérivés de l'arabe. Leyde, 1869.

Mr. = A. Matzenauer Cizí slova ve slovanských řečech. V Brně (Brünn), 1870 (Les mots étrangers dans les idiomes slaves).

MF. = Miklosich Die Fremdwörter in den slavischen Sprachen. Wien, 1867.

Marinkowitch Vocabulaire des mots persans... introduits dans la langue serbe.. (dans: Verhandlungen des V internat. Orientalisten-Congresses.. 2e partie, 2e section, p. 299–332).

Dictionnaires polonais:

Linde Słownik języka polskiego. Lwów, 1854–61. 2e édition. 6 volumes in 4to, 4724 pages.

Słownik języka polskiego dit celui d'Orgelbrand ou de Vilna, publié par sept philologues. 2 volumes in 8vo maj. 2280 pages. Vilna, 1861.

Rykaczewski Słownik języka polskiego. 2e éd. Berlin, 1873, in 16mo, 1155 pages.

Ueber den Gebrauch des äussern Plurals masc.

IN DEN

SÜDSEMITISCHEN SPRACHEN.

VON

DAV. HEINR. MÜLLER.

UEBER DEN GEBRAUCH DES ÄUSSERN PLURALS MASC. IN DEN SÜDSEMITISCHEN SPRACHEN.

M. H.! Es ist meine Absicht Ihnen im Folgenden einige, wie ich glaube, neue Gesichtspunkte über den äussern Plural vorzuführen, die sich am besten bei der Betrachtung des Gebrauches dieses Plurals in den südsemitischen Sprachen entwickeln lassen. Ich werde daher durchaus nicht in die Einzelheiten der Gebrauchsweise eingehen und Sie nicht durch die Zusammenstellung dessen ermüden, was man in den zum Theil vortrefflichen Grammatiken dieser Sprachen finden kann, sondern nur versuchen die scheinbaren Unregelmässigkeiten in dem Gebrauche dieses Plurals auf einheitliche sprachwissenschaftliche Principien zurückzuführen und, wo mir die Angaben der arabischen Grammatiken unzureichend oder ungenau scheinen, aus der Beobachtung des alten Sprachstoffes, besonders der alten arabischen Dichter, dieselben zu ergänzen und zu berichtigen. Ich mache aber keinesfalls den Anspruch in Bezug auf die alte Sprache erschöpfend zu sein. Als Fachmänner werden Sie wissen, welche Schwierigkeiten man im Arabischen zu bekämpfen hat, um diesen spröden Stoff, der vielfach noch, wenn man so sagen darf, im Schachte unverarbeitet liegt, zu benutzen. Ich will vielmehr nur einige Andeutungen machen, wie dieses Material zum Baue einer

selbständigen, von der arabischen Tradition unabhängigen, aber stets controlirten Grammatik verwendet werden müsste. Bei dem Umstande, dass ich mich vielfach mit den sabäischen Inschriften beschäftigt habe, werden Sie mir es zu Gute halten, dass ich dem Sabäischen im Rahmen dieser Darstellung mehr Raum gewährt habe, als es vielleicht im Interesse der Einheit des Bildes gelegen ist. Dies musste um so mehr geschehen, als ich Sie einerseits in Bezug des Sabäischen auf keine Grammatik verweisen kann — woran ich allerdings am meisten die Schuld trage — wo Sie die Einzelheiten nachzulesen vermöchten, andererseits aber auch, weil die neuen sprachlichen Erscheinungen des Sabäischen zu grossem Theil bei der Aufstellung dieser Gesichtspunkte mich geleitet haben.

Dies vorangeschickt gehe ich an das eigentliche Thema.

Bekanntlich bilden die *süd*semitischen Sprachen einen doppelten Plural, einen äussern (gesunden) durch Ansetzung einer Endung an die Singularform (u. zwar *ûn*, *în* im Arabischen, *în* im Sabäischen [1]) und *ân* im Aethiopischen) und einen innern (gebrochenen) durch gewisse vocalische Veränderungen im Innern der Wurzel. Da die *nord*semitischen Sprachen *nur* den äussern Plural (hebr. *îm*, aram. *în*) haben, da ferner auch das Assyrische keinen innern Plural kennt, so sind wir zur Annahme berechtigt, dass der äussere Plural ursemitisch ist, dagegen die Bildung des innern Plurals in verhältnissmässig später Zeit und erst auf dem Gebiete der südsemitischen Sprachgruppe vor sich ging, obwohl es sich nicht leugnen lässt, dass die Keime dieser Erscheinung schon im Ursemitischen vorhanden waren.

---

1) Die meisten Pluralformen stehen im St. constr. oder vor Suffixen. Beispiele des St. abs. sind: הנאן = هَنيئين; סבאין = سَبَأيين; עשרנהו „diese 20"; אלהן „Götter"; כמין „Himmel"; מין „Wasser"; אמן „Ellen"; מחלנן (?); חמסן „fünfzig", [und jetzt noch בנן „Söhne" in der von den Herren Derenbourg publicirten Inschrift].

Sobald aber der sogenannte innere Plural in den südsemitischen Sprachen zur Anwendung kam, bemächtigte er sich mit einer solchen Raschheit und Consequenz aller Formen, dass er bald den äussern Plural fast ganz verdrängte. Eine Untersuchung der Gründe, warum letzterer in gewissen Fällen dennoch beibehalten wurde, führt zu dem Resultate, dass Hindernisse gegen die Anwendung des innern Plurals vorhanden waren, die nicht so leicht und rasch bewältigt und zum Theil gar nicht beseitigt werden konnten. Diese Hindernisse sind zum grossen Theile im Wesen des gebrochenen Plurals begründet. Das Wesen aber dieser Neubildung besteht bekanntermassen darin, dass aus den Consonanten des Singulars durch innere vocalische Veränderungen ein Collectivbegriff geformt wird. Die Hindernisse können also entweder *lautlicher* Natur sein, insofern die nöthigen vocalischen Veränderungen ohne consonantischen Zuwachs nicht durchführbar waren, oder aber *sachlicher* Art, indem der Collectivbegriff sich auf gewisse grammatische Kategorien nicht anwenden liess. Daneben mögen sich auch einige Formen schon so enge mit der Endung des äussern Plurals verbunden haben, dass sie von demselben nicht mehr losgelöst werden konnten. Freilich je mehr sich das Princip dieser Bildung in den bezeichneten Sparchgebieten befestigte, desto leichter wurden durch die Kraft der Analogie auch solche Fälle in den Kreis dieser Bildung gezogen, die ursprünglich ausgeschlossen werden mussten, so dass im Verlaufe der Entwicklung diese Umgestaltung sich auch auf solche Fälle erstreckte, welche anfänglich Widerstand leisteten und noch jetzt nicht völlig dem Principe unterworfen sind, insofern sie *neben* der neuen Bildung mehr oder minder auch die alte zulassen.

Aus diesen Andeutungen wird man ermessen können, welche Wichtigkeit der Erforschung des Gebrauchs der alten Pluralbildung für die ganze Entwicklungsgeschichte der semitischen Sprachen beizumessen sei.

1) Da der innere Plural erst spät zum Durchbruche gelangte und wegen seiner scharfen vocalischen Veränderungen im Systeme der Dreiradicaligkeit wurzelte und mit demselben aufs engste zusammenhing, so musste die Folge sein, dass zweiradicalige Wörter, welche noch aus ur- oder vorsemitischer Zeit stammten und noch nicht dem Systeme der Triliteralität angepasst worden waren, den äussern Plural behielten und erst langsam, nachdem sie durch einen consonantischen Zuwachs dreiradicalig gemacht wurden, auch den gebrochenen Plural annehmen durften. In erster Reihe ist es also eine Anzahl biradicaler Wörter, welche, schon der Bedeutung nach zu den ältesten Elementen der Sprache gehörend, entweder *ausschliesslich* oder wenigstens *auch* den gesunden Plural bilden. So bildet das Wort בן „Sohn" (hebr. בֵּן syr. ܒܪ pl. ܒܢܝ) im Arabischen den äussern Plural بَنُون, بَنِينَ, daneben aber auch den innern Plur. أَبْنَاء, wogegen im Sabäischen sich *nur* der äussere u. z. im Stat. [abs. בנן, im] constr. בני, בנו findet. Das Bestreben, dieses Wort dreiradicalig zu machen, äussert sich im Arabischen auf doppelte Weise, indem einerseits ein ا vorgesetzt wird, welches man allerdings noch als ein der Wurzel nicht angehöriges Element erkannte, was aber dennoch nicht hinderte, dass man davon ein Deminutivum أُبَيْنٌ (plur. أُبَيْنُونَ Hamâsa 274) bildete [1]), andererseits aber liegt dem Dual und dem gebrochenen Plur. أَبْنَاء eine Singularform بَنَوٌ zu Grunde [2]). Im Sabäischen (im engern Sinne) lautet der Plur. constr. nom. בנו, gen. und acc. und vor Suffixen in allen drei Casus בני, während

1) Die arabischen Grammatiker suchen allerdings diese Thatsache anders zu deuten (Vgl. Tebrîzî zur Stelle), aber keiner der Erklärungsversuche genügt.

2) Im Sabäischem findet sich בני als Singular Fr. 45,₁: הופעתת אשוע ובניהו זירם אימן; Os 18 = BM 19,₁: לחישתת ובניהו תוכאל ואחיהו; OM 12,₁ הן יאום ובניהו יחמר יעבר בנו סמיעם. Dass aber daneben selbst im Plur. die defective Schreibung בן (für בנו u. בני) vorkommt, beweist am besten, dass dieser Versuch, das Wort dreiradicalig zu gestalten, in der Sprache nicht durchdrang.

im Minäischen בני (oder בהני) für alle drei Casus, gleichviel ob es im Stat. constr. oder vor Suff. steht, gebraucht wird, wobei in der Form בהני wahrscheinlich auch ein Versuch vorliegt, das Wort dreiradicalig zu gestalten [1]).

Aehnlich verhält es sich mit dem Worte אח „Bruder". Während das Aethiopische nur den innern Plural *ʾaḫĕw* hat, das Arabische grossentheils den innern und nur höchst selten [2]) den äusseren bildet, weist das Sabäische wieder ausschliesslich den äusseren Plural auf. Das Wort kommt in den Inschriften bis jetzt nur vor Suffixen vor und lautet entweder אחי z. B אחיהו „seine Brüder" (nom.) BM 7 = Os $11_{,1}$; 19 = $18_{,2}$; 20 = $16_{,1}$; אחיהמי „die Brüder von ihnen beiden" BM 9 = Os $9_{,1/2}$ oder אח defectiv אחהו „seine Brüder" BM 4 = Os $1_{,1}$; 23 = 19_{1}; Minäisch אחהם Hal. $418_{,6.\ 8}$; אחהסו $188_{8.\ 13}$. $195_{,5}$ אחהסם $353_{5.\ 17}$. [3]).

---

1) Diese merkwürdigen dialectischen Unterschiede mögen hier durch einige Beispiele belegt werden: בנו kommt nur im sabäischen Dialect im Stat. constr. vor und ist stets im Nominativ z. B. ינעם ובני[ה]ו בנו אעזז (Fr. $40_{,1}$) „Ianʿam und seine Söhne, die Banû 'Aʿzâz [weihten]", während daselbst Z 2: בני אעזז unzweifelhaft in einem Casus obliquus steht. Fr. $45_{,1}$ עתת אשוע ובניהו זידם אימן בנו ה····בראו.. „..ʿatt Ašwaʿ und sein Sohn Zajdm Aiman, die Söhne des H.. baueten" und בנו והרן (BM 19 = Os $18_{,2}$.), aber daselbst Z 11: ותנעמן לבני והרן, ferner בנו כלבת (23 = $19_{1/2}$) בנו כבראקינם (33 = $35_{,4}$), בנו כתכם (20 = $16_{,2}$), בנו רימם (Reh. $8_{,1}$), בנו פרעם (Mord. ZMG XXX $1_{,3}$), בנו תור (3,4), בנו דרן (Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler OM $6_{,5}$), בנו ענגן (8,2), בנו המרן (9,11), בנו סמיעם (12,1), בנו בתע והמרן (15,4), בנו וארן (20,2) vgl. auch $22_{,1}$; defect. בן Ḥ. Gh. Z. 1. Dagegen ist בני (sehr häufig in den Inschriften) *stets* casus obliquus. Mit Suff. immer בני oder defectiv בן z. B. בניהו Hal. $10_{,4}$, Ḥ. Gh. Z. 1. ferner Mordt. ZMG XXX $2_{,2}$ $3_{,8}$ Hal. $370_{,1}$; defectiv: ובנהו BM 5 = Os $4_{,1}$. Fr. $56_{,1}$; בניהמו ihre Söhne (nom.) (BM 7 = Os $11_{,1}$; 19 = $18_{,2}$; 20 = $16_{,11}$; 30 = $32_{,1}$ OM $5_{,1}$. $6_{,8}$; defect. בנהמו BM 9 = Os $9_{,2}$. Fr. $2_{,1}$ (Hal. 2), Hal. 22. OM $6_{,3}$. Im Minäischen lautet der Plur. nom. בני so בני הנא (Hal. $485_{,1}$), בני סמע (509_{3}), בני צבח (195_{7}), בני רימם (381_{3}), בני היד ($411_{,5}$) daneben בזני Hal. $472_{,1}$ $465_{,1}$ $482_{,1}$ $504_{,3}$ $520_{,3}$ (vgl. auch $365_{,1}$); defect. בהן Hal. $477_{,1}$. 187_{1} Vgl. auch 389_{3} $485_{,3.\ 14}$ $411_{,16}$.

2) Mir ist bis jetzt in der Literatur kein Beispiel vorgekommen; die arab. Gramm. bezeugen jedoch diese Thatsache.

3) Daneben kommt auch אחיהו „sein Bruder" vor BM 33 = Os. $35_{,5}$ und ואחיהמו עלה „ihr Bruder ʿA" OM $8_{,20}$, worin wieder nur das Bestreben vorliegt, auch den Singular in eine dreiradicalige Form umzuwandeln.

Das Wort אב „Vater" bietet im Arabischen und Aethiopischen dieselbe Erscheinungen wie אח, indem in letzterer Sprache der Plur. *ʾabaw* in ersterer آباء lautet, daneben wird aber auch أَبُونَ von den arabischen Lexicographen verzeichnet und durch einen Vers bei Gauharî und Beidhâwî belegt. Das Sabäische und Minäische haben merkwürdiger Weise das Wort im Plural dreiradicalig gemacht, indem sie ein ה an die Wurzel ansetzten, so das neben dem sehr häufigen Singular אב der Plur. in allen vorkommenden Fällen אבהי geschrieben wird, so Hal. 187, $_2$ (Maʿîn),: באעמם אבהי [או]ס ואבאמר „mit den Oheimen der Väter des 'Aus und Ab'amar etc." Hal. 520, $_{1-2}$ (Barâqisch):

ועמידע ועמכרב בניח
מעת̄ת ד̄יפען אבהי..

„und ʿAmmijadaʿ und ʿAmmikarib, die Söhne Ḥamʿaṯt von Iafʿan, die Väter des . . ." [1]). Im Sabäischen findet sich ד̄אבהי als Monatsnamen so Hal. 51, $_{10}$:

עד ד̄אבהי ד̄ח̄רף

„bis zum (Monate) der Väter des Jahres . . . [2])"; ferner OM 21, $_1$:

בירח̄ ד̄אבהי ד̄ח̄רף ודדאל בן אבכרב בן חד̄מת

„im Monate der Väter des Jahres des Waddil, Sohn des Abû Karib, Sohn des Ḥiḏmat"

Während die bisher angeführten Wörter dem Arabischen

---

1) Freilich kann man das ה im *Minäischen* auch anders deuten, da bekanntlich in diesem Dialekt auch sonst vielen Substantiven vor der Mimation, dem Stat. dem. und im Plur. ein bis jetzt unerklärtes ה angesetzt wird. Bei dem Worte אבהי scheint aber diese Erklärung ausgeschlossen werden zu müssen, weil dieselbe Form auch im *Sabäischen* in den gleich anzuführenden Stellen vorkommt. Die Annahme dagegen, dass das ה zur Erweiterung der Wurzel angesetzt wurde, ist um so wahrscheinlicher, als auch die Inschr. von ʿObne die Form אבהתי und das Syrische in der Form ܐܒܗܐ und ܐܒܗܬܐ analoge Bildungen aufweisen. Defectiv kommt אבה vor Hal. 188, $_5$: ואבהסם ואעממהסם.

2) ד̄אבהי ist constructus und scheint von ד̄ח̄רף abhängig zu sein. Vgl. לבני ד̄נחסן BM 10 = Os 6, $_{10}$.

und Sabäischen gemeinschaftlich sind, finden sich in jeder dieser beiden Sprachen Wörter derselben Art, welche einen gesunden Plural bilden, die aber in der andern Sprache entweder gar nicht oder nicht im äussern Plur. vorkommen. So hat das Arabische noch هَنٌ „Sache" pl. هَنُونَ, حِرٌ „vulva" pl. حِرُونَ, حُشٌّ „Abtritt" pl. حُشُّونَ [1]). (Vgl. Wright Grammar of the Arabic Language I 302 rem. c.) Im Sabäischen finden sich diese Wörter zufällig nicht, dagegen zeigt das alte Wort יום „Tag" den Plur. יומי in dem Ausdrücke יומי ארצם וסמהם „die Tage der Erde und des Himmels". Daneben hat das Sabäische den Singular ים und den Plur. ימת [2]), womit hebr. יוֹמַיִם יוֹם und יָמִים, ימות zu vergleichen sind. Es liegt also im Singular und Dual schon die dreiradicalige Wurzel vor, während der Plural noch die alte form bewahrt hat [3]).

Auch das gewiss gemeinsemitische Wort für Wasser (מַיִם, ܡܰܝܳܐ), das im Arabischen verschiedene Formen entwickelt hat (z.B. مَاءٌ, مَاهٌ, مُوهَةٌ مِيَاه etc.), erscheint im Sabäischen in doppelter Bildung so מהסם „ihr Wasser" (Hal. 252 $_{4.7}$ Maʿîn), מום קללם „wenig Wasser" Hal 149 $_{10}$. Diese beiden Formen entsprechen augenscheinlich arab. مَاهٌ und مَاءٌ (welche Form aus *maw* nicht, wie die arab. Grammatiker annehmen, aus مَوَهٌ entstanden ist). Von diesen beiden Formen finden sich Pluralbildungen. Vom minäischen מה wird der gesunde Plural מהן (mâhîn) gebildet, so Hal. 253, $_{5}$: בן כת במהן „wer trinkt von dem Wasser" (plur.), Hal. 412, $_{5}$: ול יכתחון מהן יסת „und er möge überströmen lassen Wasser, das man trinkt" (d. h.

---

1) Die Verdopplung ist hier das Mittel, das Wort dreiradicalig zu machen, wie die Ansetzung von w od. j bei אב, אח etc.

2) Zu ים für יום vergleiche Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler S. 61. ימת findet sich Hal. 221. $_{4}$. 478 $_{20}$. 485 $_{15}$ O M. 13, $_{4.9}$.

3) Das gleiche Bewandtniss mag es mit בַּיִת (بَيْت, ܒܰܝܬܳܐ) neben dem Plural בָּתִּים, ܒܳܬܶܐ und עִיר plur. עָרִים neben עָר מואב und südar. عُرّ sab. ער etc. haben.

trinkbares). Daneben erkenne ich jetzt mit Sicherheit in der grossen Inschrift von Bombay (sabäisch) Z. 7 den gesunden Plur. מנים [1]) (von מום): מנצח[ת] מן ומאכלי תמרם „Wasser verleihende (Gottheiten) und Gewährer von Früchten" [2]).

2) Nicht minder dürfen wir hierher eine Reihe von ursprünglich biradicalen Wörtern rechnen, welche, obwohl sie fem. generis sind, dennoch aus alter Zeit in der Mehrzahl die masc. Pluralendung erhalten haben. Die Uebereinstimmung zwischen den nord- und südsemitischen Sprachen in diesem Punkte scheint jeden andern Erklärungsversuch auszuschliessen. Zwar sind die Wörter, wo die Uebereinstimmung nachweisbar ist, sehr selten; aber die wenigen Spuren reichen aus, um uns den richtigen Weg zu zeigen, und gestatten den Schluss auf die übrigen nicht übereinstimmenden Fälle. Das Wort für „Jahr" שנת ist gewiss altsemitisch und der Etymologie nach wie die meisten alten Wörter ganz dunkel [3]). Das Arabische bietet سِنُون [4]) als Plural von سَنَة, welches

---

1) Es scheinen die Formen מום und מהם dialektisch geschieden zu sein, erstere ist sabäisch, letztere minäisch. Wahrscheinlich ist auch ארן מוית H. Gh. I, 7 = مأوية, indessen findet sich im Sabäischen die Form מוהתן (Hal. 361, 3 362, 25), wo also schon der Uebergang zur secundären Bildung مأى vorliegt.

2) Bei den Formen מהן kann allerdings das n auch Zeichen des Stat. demonstr. sein, dagegen zeigt das parallele תמרם mit Sicherheit, dass מן Plur. ist, nicht Stat. demonstr.

3) Dagegen sind die später gebildeten Wörter für „Jahr." wie z. B. حَوْل pl. أَحْوَال Imrulq. 52, 3 Jâqût I 311, 23. 315 23. 660, 16 etc. und حِجَّة pl. حِجَج Ṭarafa 15, 1, Zuhair 16, 4 20, 6. 16. Jâqût I 360, 18 II 33, 20, ferner عَام, ihrer Etymologie nach, klar und durchsichtig. Alle drei Wörter gehen auf den Begriff „kreisen, umkreisen" zurück. Das sab. חרף (= خَرِيف) bezeichnet eigentlich den „Herbst", die Zeit in der die Früchte gepflückt werden.

4) Z. B. Qorân 12 Mal, ferner Zuhair 3, 35. 14, 2 Kâmil 311 8. 313, 2. 774, 10. Ḥamâsa 224. 673. 730. 775. Divân der Hudhail 112, 14. Bekrî 272. 384. 388. 826. Bokhary ed. Krehl I 31, 11 etc, etc. Urwa b. Alward XIV, 1. XXI, 3. Der Plur. سنهات oder سنوات ist mir in der alten Sprache nicht vorgekommen.

zwar sowohl im Sabäischen als auch im Aethiopischen durch andere Wörter verdrängt wurde, durch das Hebräische und Aramäische aber, wo ebenfalls neben dem fem. Sing. (hebr. שָׁנָה syr. ܫܢܬܐ mand. שירתא) der masc. Plur. erscheint (שָׁנִים, ܫܢܝܐ, שניא), als ursemitische Form und Bildung gesichert ist. Ganz analog verhält es sich mit dem Worte אמת „Elle" (cubitus, ulna), das in den Inschriften im Absolutus אמה (ה für ת) im Constr. אמת im Plur. aber אמן lautet [1]); das fem. אמת bildet also einen der Form nach masculinen Plural, genau wie im Aramäischen Daniel 3, $_1$: רומה אמין שתין פתיה אמין שת „seine Höhe 60 Ellen, seine Breite 6 Ellen". In gleicher Weise sind viele arabische und syrische fem. Substantiva zu erklären, welche einen masc. Plural bilden, so حَرَّةٌ pl. حِرُّونَ „vulcanischer Boden" Jâqût II 247, $_{21}$ (Vers eines Regesdichters), عِزَةٌ pl. عِزُون „Schaar" (Qorân 70, $_{37}$) عِضَةٌ pl. عِضُونَ „Abschnitt" (Qorân 15, $_9$) مِائَة pl. مِئُونَ „Hundert' (Zuhair 20, $_{19}$. Kâmil 281, $_6$. Hamâsa 324. 686), ثِبِينَا (Amr. b. Kolthum Muall. 49 والثُبَةُ الجماعة المتفرّقة والجمع الثُبُون); كالقِلِينا (ibid V. 89 القُلَة العود الصغير الذي ينصب والجمع القلون في الرفع والقلين في النصب والجرّ); الكِرِينَا (ibid. V. 93 والكِرِينَ ج الكُرَة), ferner رِئَة pl. رِئُون (syr. ܪܐܬܐ späthebr. רֵיאָה) „Lunge" كُرَةٌ pl. كُرُونَ „Kugel" etc. [2]) Aramäisch מלתא, ܡܠܬܐ „Wort" pl. ܡ̈ܠܐ (mand. מילי hebr. מִלָּה pl. מִלִּים), ferner ܐܫܬܐ „Wand" pl. ܐܫܝ̈ܐ; ܒܥܬܐ pl. ܒ̈ܥܐ „Ei" (hebr. בֵּיצִים עֲזוּבוֹת) [3]).

Der Umstand, dass alle die oben angeführten arab. Wörter,

---

1) Vgl. Zeitschrift der D. M. G. XXX S. 683.

2) Vgl. Wright, Grammar of the Arabic Language I 302 rem. d.

3) Vgl. Nöldeke, Syrische Grammatik S. 50 § 81. Die übrigen dort aufgezählten Fälle sind anders zu beurtheilen, da die Femininendung, namentlich bei Pflanzennamen, die Einmaligkeit bezeichnet.

wenn sie Plur. fem. bilden, einen schwachen Consonanten einschieben müssen (سنوات oder سنهات, عضوات oder عضهات etc.), deutet meines Erachtens darauf hin, dass die Bildung des Plur. fem. zeitlich der Bildung des masc. Plur. folgte und dass ersterer desswegen sich dem System der Dreiradicaligkeit viel mehr anzupassen suchte als letzterer. Das Schwanken aber zwischen *h* und *w* zeigt eben, dass hier nicht ein ausgefallener Radical erhalten ist, sondern dass darin das Bestreben vorliegt, biradicale Wurzel in dreiradicalige zu umwandeln.

3. In einigen alten Wörtern hat sich, wie es scheint, der äussere Plural auch sonst erhalten, wobei die Uebereinstimmung zwischen dem Arabischen und Sabäischen die Gewähr leistet, dass hier thatsächlich Ueberreste aus alter Zeit vorliegen. Das Wort أَرْض „Erde" bildet bekanntlich im Arabischen neben dem gebrochenen auch den gesunden Plural أَرَضُونَ. Ein glücklicher Zufall hat uns im Sabäischen auch den Plur masc. ארצי neben ארצת erhalten, erstern ZDMG. XXX S. 675 No. 3, 4: [הו] ואערמהו וארצי „und seine Dämme (اعرام pl. von عَرِم) und seine Ländereien", letztern Hal. 361, 2 und 362, 4: ארצתן ואנחלן ואענבן „die Ländereien, Palmen- und Weinpflanzungen". Ebenso hat das Arabische von أَهْل „Geschlecht" den Plural أَهْلُون [1]) und stimmt damit ebenfalls imt dem Sabäischen überein, wo in אהלי טלתן (Hal. 238, 5) und אהלהן (Hal. 409, 2) der Plural des häufig vorkommenden אהל vorzuliegen scheint [2]). Ausserdem findet sich im Sabäischen der äussere Plural von dem unzweifelhaft alten Worte אלה „Gott" BM 6 = Os. 29, 6: אלהי ואלהתי הגרן שבות „die Götter und Göttinnen der Stadt Sabwat".

1) Vgl. Qorân 5, 19. 39, 17. 42, 44. 48, 11. 13. 66, 6. Labîd 6, 3. Bekrî 28m. 168m = 272. Bokhârî (ed. Krehl) I 34, 7. Jâqût I 925, 10. 932, 10 III 22, 3.

2) Beide Stellen sind jedoch leider stark fragmentirt, so dass auch andere Erklärungen *möglich* sind. Mit Hinblick auf Hal. 353, 7—8 ist vielleicht אחל' für אהל' zu lesen.

Vielleicht ist auch Hal. 465, 4 in סלף אלהן der Plur. von אלה zu erkennen; eine andere Lesung (أُلْهَان) ist jedoch möglich. Den äussern Plur. scheint ferner das Wort חרף (خَرِيف) „Jahr" zu haben. In der Stelle Os 14 = BM 15, 4: דתנבא משהרם בין חרפנהן „was gelobt hat öffentlich während [1]) dieser (zwei) Jahre" kann חרפנהן allerdings auch Dual sein; dagegen lässt OM. 13, 11: דרם דרם באחד חרפם לערד חרפנהן „je einmal im Jahre nach der Zahl der Jahre" [2]) die Annahme eines Duals nicht zu. Freilich könnte man hier an einen innern Plural خرفان denken, [3]) aber die Stellen בכל חרפי הרם (Fr. 56, 2) und בחרפן דלתסעת וסתי מאתם (OM. 31, 5) sprechen dafür, dass hier gesunde Plurale vorliegen. Wahrscheinlich darf man auch Hal. 63, 7: ר]חכנן דבסמין „den Barmherzigen im Himmel" einen äussern Plur. erkennen (Vgl. hebr. שָׁמַיִם phönik. שמם, syr. ܫܡܝܐ palmyr. בעלשמין) [4]).

4) In die ursemitische Zeit weisen ferner die Numeralia für die Zehner, welche in allen semitischen Sprachen durch Ansetzung der Endung des äussern Plurals an die Einer gebildet werden und auch im Hebräischen ein allerthümliches Gepräge haben, indem von den einsylbigen Einheiten עֶשֶׂר, שֶׁבַע und תֵּשַׁע die Zehner durch Ansetzung von ־ים bewerk-

1) בין scheint auch gleich arab. بَيْنَا „während" zu bedeuten.

2) Dass הן auch an den Plur. und nicht allein an den Dual angesetzt werden kann, ersehen wir aus dem Zahlworte עשרנהן „diese Zwanzig" (Os. 31, 2 = BM 32), wo nach Analogie der anderen semit. Sprachen (عشرون, עשרים, ܥܣܪܝܢ etc.) die Annahme einer Dualbildung ausgeschlossen ist.

3) Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkm. S. 55 Note.

4) Ebenso möglich ist aber auch die Annahme, dass das n den Stat. demonstr. bezeichnet; sonst kommt im minäischen Dialect סמהם „Himmel" vor Hal. 257, 6 und 478, 20 (so für קמהם. wenn es nicht defect. für וקומם verschrieben ist) und Wrede Z 5. Im sabäischen Dialect findet sich das Wort nur noch im Gottesnamen רַסמוי, der auch רַסמי geschrieben ist (Vgl. Sab. Denkm. S. 12.) Die beiden dialectischen Formen verhalten sich zu einander wie מה und מום oben S. 10.

stelligt werden, ohne das ein kurzes *a* vor dem dritten Vocal eingedrungen wäre, wie es in späterer Zeit allgemeines Gesetz geworden ist. Man sagt also עֶשְׂרִים, שִׁבְעִים und תִּשְׁעִים statt der zu erwartenden Formen: עֲשָׂרִים, שְׁבָעִים und תְּשָׁעִים.

5) Nicht minder gehören in die älteste Zeit der Sprachbildung die Praepositionen, welche im Semitischen eigentlich erstarrte Substantiva sind. Aber nicht nur Singularformen, sondern auch äussere Pluralformen u. z. grossentheils masculini werden als Praepositionen verwendet [1]). Die Alterthümlichkeit dieser Formen bewirkte es, dass im Hebräischen, ähnlich wie bei den Zahlwörtern, der Plural noch in alter Weise durch Ansatz von *îm* ohne kurzes *a* vor dem dritten Radical gebildet wurde, daher תַּחְתָּיו (von תַּחַת) für תְּחָתָיו. In gleicher weise hat das Sabäische bei den Praepositionen vielfach den gesunden Plural erhalten so z. B. בקדמי „vor" (Hal. 147, $_{8}$), בתחתי „unter" (Hal. 590, $_{10}$) neben בן תחתי (Hal. 603, $_{7-8}$), לקבלי (Os 18, $_{5}$ = BM 19), בן פקהי (= من فوقهي? Hal. 252, $_{11}$), בחלפהי (Hal. 223, $_{1}$) von den Singularen בקדם, בתחת, לקבל, פק (= فَوْقَ?) und בחלף, welche alle ebenfalls in den Inschriften vorkommen [2]). Vielleicht darf man auch Ueberreste eines alten äussern Plurals erkennen in حَوْلَيْه (Jâqût II 826, $_{15}$) حَوَالَيْه (Jâqût II 879, $_{5}$) etc. obwohl der Purist Gauharî ausdrücklich verbietet حَوَالِيه zu lesen. Die von den arabischen Grammatikern gegebenen Erklärungen dieser Formen sind ebenso zu verwerfen, wie die Erklärungen, welche bis jetzt von einer ähnlichen Erscheinung im Aethiopischen vorgeschlagen worden sind.

---

1) Vgl. hebr. תַּחְתֵּי, אַחֲרֵי, בֵּינֵי, בַּעֲדֵי, סְבִיבֵי, welche sämmtlich mit Ausnahme von אַחֲרֵי nur vor Suffixen nachweisbar sind; syr. ܒܝܢܝ, ܐܚܪܝ.

2) Vgl. Zeitschrift der D. M. G. XXXVII S. 9—10.

6) Während es in den bisher angeführten Fällen nur lautliche Gründe waren, die sich der nivellirenden Kraft der innern Pluralbildung widersetzten, vereinigten sich bei den Participien der abgeleiteten Formen (mit Ausnahme der IV) lautliche und sachliche Ursachen, welche die Bildung des innern Plurals unmöglich machten. Die Participia haben grossentheils noch verbale Kraft und können desswegen nicht gut nach Art der Substantiva behandelt werden. Die Abhängigkeit von den entsprechenden Verbalformen gelangt namentlich bei den abgeleiteten Bildungen auch äusserlich so scharf zum Ausdrucke, dass sie auch ihre verbale Rection behielten, wozu noch kommt, dass diese Participia schon mit drei verschiedenen Vocalen versehen sind, die den beim innern Plural nöthigen Vocalwechsel äusserst schwierig, ja fast unmöglich machen. Belege aus dem Arabischen und Aethiopischen sind hierfür unnöthig. Im Sabäischen sind bis jetzt solche Participia nicht mit Sicherheit nachzuweisen. *Vielleicht* darf man in מתסך (Wrede 3) und מתכאן (Hal. 449, 1) Participia der VIII Form von وسک beziehungsweise وكأ erkennen.

7) Dagegen entfiel bei den Participien der I Form das lautliche Hinderniss und auch die Participia der IV Form konnten, nachdem das ה respective א elidirt wurde, als vierbuchstabige mit zwei Vocalen versehene Subtantiva behandelt werden, die, je nachdem sie verbale oder substantivische Kraft haben, den äussern oder innern Plural erhalten. Der Uebergang des Participii activi der Form *fâ'al* und *fâ'il* in Substantiva hat schon früh begonnen. In den, wie es scheint, alten Worten עוֹלָם (عَالَم) Welt, חוֹתָם (خَاتَم) „Siegel", ferner in dem fem. חֹתֶמֶת „Siegel", כֹּתֶרֶת „Krone" עֹפֶרֶת „Blei" mögen schon solche alte Umwandlungen vorliegen. Noch deutlicher erkennt man den Uebergang in כֹּהֵן „Priester" (arab. كاهن Wahrsager, aeth. *kâhĕn*) אוֹרֵחַ „Wanderer" חֹטֵא „Sünder" יוֹרֵשׁ

وارث aeth. *wârĕs* sab. ורתת) etc. Wie wenig die verbale Kraft dieser Participia geschützt war, beweist am besten das Aethiopische, wo diese Formen nicht mehr von jedem Verbum abgeleitet werden können und fast ganz ausgestorben sind [1]). Auch im Sabäischen ist diese Bildung bis jetzt nur inn wenigen Fällen nachweisbar z. B. ורתת „Erbin" חשרם (= حَاشِد) Name eines Stamme יסרם = ياسر und הפט (= حافظ) „Wächter", von welchem Worte sowohl ein innerer Plur. (חפט = حُفّاظ Hal. 192, 4) als auch ein äusserer חפטי (= حَافِظِي gebildet wird. Im Arabischen kommen beide Plurale oft in derselben Bedeutung vor, je nach der *subjectiven* Auffassung des Schriftstellers (Vgl. مَاشُونَ, مُشَاة; وَاشُونَ وُشَاةٌ etc.).

Auch das Partic. pass. der I Form behielt den äussern Plural im Arabischen grossentheils und im Sabäischen in den bis jetzt nachweisbaren Formen bei, so: מרצוהי (= مَرْضُوّون) und vielleicht auch in מחלומן (= محلومون? in dunklem Zusammenhange) Hal. 598, 4. Indessen kommen auch hiervon innere Plurale vor, wie مَيْمُون „glücklich" pl. مَيَامِين; مَشْؤُوم „unglücklich" pl. مَشَآئِيم; مَلْعُون „verflucht" pl. مَلَاعِين etc.

Das Partic. der IV Form hat im Arabischen meistentheils den äusseren Plur. und nur recht selten den innern [2]), das

---

1) Vgl. A. Dillmann, Grammatik der aethiopischen Sprache § 109a.

2) مُطْفِل pl. مَطَافِل und مطافيل; 1) Jâq. II 774, 19. 2) 9 II 856, 14.

مُشْدِن pl. مشادن und مشاديين.

مُفْطِر „fasten brechend" مَفَاطِر und مفاطير.

مُنْكَر „gewandt, schön" pl. مناكير.

مَغَاوِر حُمَاةٌ Jâq. III 48, 8. المُصْلِتُون المَغَاوِر 469, 11.

مَفَاجِير Jâq. III 148, 7.

المتنائى Jâq. II 774, 19.

Sabäische scheint, nach den bisher vorgekommen Fällen zu schliessen, beide Plurale gleich häufig zu bilden. Beispiele des inneren Plur. sind: מודדת = مَوَادِدَةٌ vom Singular מוד̈ fem. מוד̈ת = مُوَدٌّ und مُوَدَّةٌ; מנצ̈חת مَنَاضِحَةٌ Plur von מנצ̈ח und מצ̈ח (mit Elision des n) = مُنْضِحٌ; מסח̈נת = مَسَاخِنَةٌ pl. von מסח̈ן = مُسْخَنٌ „Schützling" [1]). Beispiele des äussern Plur. מכח̈נן = مُسْخَنُونَ; מאכלי ת̈מרם = مُؤْكِلِي ثِمَار (Gr. Inschr. v. Bombay) מהלנן ארצ̈תם = المُحِلُّونَ أَرْضَات (Hal. 63).

8) Von den Adjectiven stellen die arabischen Grammatiken die Regel auf, dass alle Adjectivformen, welche ein Femininum auf ة bilden, den Plur. sanus haben können. Der wirkliche Sprachgebrauch der alten Zeit scheint aber dieser Regel nicht ganz zu entsprechen. Jedenfalls macht die alte Sprache einen viel geringern Gebrauch von dem äusseren Plural bei Adjectiven, als man zu erwarten berechtigt wäre. Die Ursachen sind doppelter Art. Entweder sind die Adjectiva substantivirt und dem Gesetze der Substantiva unterworfen worden, oder sie beziehen sich auf Substantiva, die im gebrochenen Plural stehen, in welchem Falle sie als Collectiva den fem. Singular haben müssen. Deswegen sind die masc. Plurale der Adjectiva äusserst selten. Wie selten sie sich finden, möge die Thatsache zeigen, dass z. B. in den Divânen des Nâbigha und Zuhair je *zwei* äussere Pluralbildungen von Adjectiven vorkommen, bei Tharafa *eine*, bei Labîd, Urwa b. al-Ward, Antara, Imrulqais, Div. Hudail. nicht eine einzige. Was die einzelnen Formen betrifft, so habe ich bis jetzt den äusseren Plural der form *faʿûl* im Arabischen nicht gefunden. Im Aethiopischen freilich ist er gewöhnlich, im Sabäischen sogar von dem substantivirten Adjectiv. שׁים = *šajûm* gesichert.

---

1) Mit dem Wechsel von ح in خ. Vgl. Sabäische Denkmäler S. 19.

Von فَعِل kenne ich nur eine Form سَلَفِين Div. Hudail. 1, 11. (das man jedoch besser als Subst. nimmt). Von der Form فَعِل (*faʿil*) kann ich aus vormohammadanischer Zeit nur سَهِكين „übelriechend" Nâbigha 10, 9 anführen; فَرِحون und جَرِعون Jâqût I 870, 10 gehören der Omayadenzeit an. Häufiger findet sich diese Form im Korân فَرِحون (5 mal) فَكِهُون 83, 31; وَجِلُون „furchtsam" 15, 28; عَمُون „blind" 7 62. 27 68; خَصِمون 43, 58.

Von der Form فَعَّال finden sich مَشَّاءون Hamâsa 310; ضَرَّابُون Nâb. 26, 7 Hamâsa 324; عَبَّاسُون und بَشَّامُون Kâmil 103, 10; هَدَّاجُون „zitternd" Kâmil 209, 8; وَصَّالُون Ham. 57; شَتَّامُون Ham. 310; غَلَّابون Bekrî 402. Etwas häufiger im Qorân أَكَّالُون 5, 46; جَبَّارون 5, 26. 26, 130; خَرَّاصون 51, 10; طَوَّافُون 24 57; قَوَّامُون 4, 38. 134. 5, 11. أَوَّابُون 17 27. نَعَّارون Jâq. II, 678, 12.

Noch häufiger kommt bei den Dichtern die Form فَعِيل vor جَدِيرون Zuh. 14, 13 Ham. 707, سَيِّئُ العثرات Zuhair 17 35; سِيِّءِ رِيّ Sibawaihi (ed Derenbourg) 83, 1; طَيِّبون Kâmil 452, 10 = Sibaw. 84, 12, Qorân 16, 34. 26, 26 (bis); هَيْنُون لَيِّنُون Kâmil 476 = Bekri 668; أَبِيُّون (pl. v. أَبِيّ) Kâmil 293, 4; حَمِيدون Hamâsa 453; صَرِيفُونَ n. l. Bekrî 602; نَبِيُّون Qorân neben أَنبياء; ferner im Qorân: حَبِيثُون 24, 26; قَلِيلُون 26, 54. مَيْتون (neben مَوْتَي) 23, 17. 37 56; بَرِيُّون 10, 42.

Im Sabäischen hat das Adj. הנאם = هَنِيءٌ den Plur. הנאן neben dem gebrochenen הנאם = هَنَاءٌ (vgl. auch נאדם = يَتَادُ etc.)

Bei den Formen صِدِّيقُون (Qorân 4, 71. 57, 18), عِلِّيُونَ (83, 18, 19.) رِبِّيُون (3, 140) scheinen auch lautliche Gründe mitgewirkt zu haben, da dass lange î an zweiter Stelle schwer eine innere Pluralbildung zulässt.

Von den intensiven Adjectiven der Formen أَفْعَلُ erscheint

der äussere Plur. auffallender Weise sehr häufig: الأعجمين Nâb. 21, 30 Qor. 26, 198. أقربون Tarafa 5, 69 Kâmil 555, 2; Jâqût I 71, 22. Ham. 403. 628. Qorân häufig.

آخرون Zuh. 17 24. Ham. 170. 226. Div. Huḏ. 40, 3. 83, 3. Bekrî 402, Qorân oft.

أكرمون Zuh. App. 15, 2. Kâmil 67, 1 Amr. b. Kulṯ. 63.

أرذلون Kamil 555, 1. Qorân 26 111 (neben ارادل 11 29.)

احمرون Kâmil 683, 7.

اكثرون Hamâsa 50.

أوّلين Hamâsa 452. 717. Jâq. I 650, 18. 702, 22. Qorân oft. Amr. b. Kulṯ. 60.

أبعدون Bekrî 650 Hamâsa 628.

أردمون (مَلّاحُون) Div. Huḏ. 93, 14.

أقدمين Bekri 51. Qor. 26, 76.

أخسرون Qorân (4 mal).

أذلّون Qorân 58, 21.

اسفلون Qorân 37 96. 41 29.

أعلَوْن Qorân 3, 33. 47, 37.

أيمنون Jâqût II 467, 16. Amr. b. Kulṯ. 70 أيسرون ibid.

أجمعون Qor. oft. Jâq. I 510, 30 II 136 21. Amr. b. Kulṯ. Muall. 31. 92.

اشعرون (Stamm) Bekrî 37 etc.

اصيدون Jâq. II 942, 3.

Man darf aus dem häufigen Auftreten dieser Form vielleicht den Schluss ziehen, dass sie im Ursemitischen durchaus nicht so selten war, als es nach dem seltenen Vorkommen derselben im Nordsemitischen den Anschein hat. Als Elativum scheint sie allerdings nur im Arabischen verwendet worden zu sein.

9) Ausser den Participien und Adjectiven müssten die durch äussere Ansätze gebildeten Nomina gentilicia den gesunden Plural haben, weil durch diese Ansätze der adjectivische Charakter dieser Wörter scharf ausgeprägt wird. Aber schon im

Nordarabischen, noch mehr aber im Sabäischen, treten daneben Collectiva auf, so dass neben sehr zahlreichen Nisbeformen im Singular nur zwei Fälle äusserer Pluralbildung im Sabäischen vorkommen (כבאין, בכלנן), während die collective Bildung ziemlich häufig auftritt (אהמרן, אחבשן, אחנכן etc.)

10) Eine merkwürdige Eigenthümlichkeit des Sabäischen ist es, dass vom Infinitiv der zweiten Verbalform فِعَّال ein äusserer Plur. *masc.* in den Inschriften erscheint, wogegen von der Form تَفْعِيل der fem. Plur. gebildet wird. So z. B. Hal. 192, $_9$ ($_1$): בכבודת דינס̇ עת̇תר ד̇קבץ̇ וב פדרעהי פרע באלאלתן »von den Ehrengaben seines Herrn ʿA. von Qabîḍ (d. h. von den ihm dargebrachten Geschenken) und von den Steuern (فرَّاعِي), die er entrichtet hatte den Göttern" Hal. 465, $_2$ ($_8$): וסתרצו אהלת מבנתן בפרעהסם »und es mögen (die Götter) Gefallen finden an diesen Bauten von ihren Steuern" (d. h. welche von den ihnen dargebrachten Steuern errichtet worden sind) Hal. 249, $_2$: בפרעהסם ועשורתהסם „von ihren Steuern und Zehnten", wo عشورة beweist, dass auch das vorangehende Wort im Plural steht. Ein gesunder Plur. von einem Infinitiv זלת scheint auch vorzukommen Hal. 485, $_3$ ($_5$): ומצרבי ותע[ד̇]בת וזלתי מכנתן „und die Holzschnitzerei und Herstellungen und Herrichtungen des Tempels", daneben findet sich auch Hal. 534, $_7$: וכון אזלת ועדה̇בתי אוכט „und es waren die Herrichtingen und Herstellungen der mittleren. . .". woraus deutlich zu ersehn ist, das זלת die Wurzel ist.

Dabei möge auch darauf hingewiesen werden, dass מצרבי auch ein Plural eines Infinitiv der Form *maṣrab* (مصدر ميميّ) oder *muṣarrab* (Partic. pass. an Stelle des Infinit. wie im Arabischen häufig) zu sein scheint.

11) Eine andere Eigenthümlichkeit des Sabäischen, auf die schon Osiander hingewiesen hat, ist die Ansetzung der masc. Pluralendung *î* an Substantiva, die auf fem. *t* auslauten. Das sichere Beispiel, welches Osiander anführt ist:

אלהי ואלהתי הגרהן שבות „die Götter und Göttinnen der Stadt Šabwat", wobei die doppelte Möglichkeit gegeben ist, entweder *ilâhâtî* (hebr. אֱלֹהֹתֵינוּ) oder *ilâhatî* zu lesen, wo dann das *î* als direct an den Singular angetreten anzuzehen wäre. Aus den Halevy'schen Inschriften sind nun weitere Beispiele für diese Erscheinung anzuführen, so das schon öfters citirte עדברתי „Wiederherstellungen" (Hal. 466, 3. 485, 11. 534, 5. Vgl. auch 194, 2); ferner שאמתי הגרן (Hal, 344, 7/8) und wahrscheinlich auch לן גדותי חנרפם (Fr. 11, 5).

12) Zum Schlusse möchte ich noch einige Fremdwörter nennen, welche im Arabischen auch den äusseren Plur. haben, die aber wahrscheinlich noch vermehrt werden können z. B: إِوَزُّون „Gänse" Nâbigha 14, 8. Jâqût II. 526, 15; تُبَّعُونَ Nâbigha Appendix 13, 5. رُوَاقُون „Hallen" Aghânî 13, 28 m.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so hat sich der äussere Plural, der im Gegensatze zum innern allen semitischen Sprachen gemeinsam ist, erhalten:

a) bei biradicalen Wörtern masculina und feminina, die noch aus ursemitischer Zeit in die Sprachen hinübergerettet worden sind,

b) in einigen alten gemeinsemitischen triradicalen

c) in einigen alten Bildungen wie im Zahl- und Fürwort und in pluralischen Praepositionen.

d) in verbalen und adjectivischen Formen.

Nach dieser Uebersicht gestatten Sie mir nur noch eine Bemerkung über die *Pluralendung*, welche in den verschiedenen sem. Sprachen verschieden lautet. Da wir aus der Betrachtung des äussern Plurals die Ueberzeugung gewonnen haben, dass diese Bildung eine sehr alte, allen semitischen Sprachen gemeinsame ist, so lässt sich die Verschiedenheit der Endung nur dadurch erklären, dass wir für die älteste Zeit eine dreifache Casusendung annehmen, wie im Singular, und also *ûn*, *în*, *ân* ansetzen. Das Arabische hat *ûn* und *în*

beibehalten und *ân* eingebüsst, das Sabäische hat *în*, zeigt aber noch eine Spur von *ûn* in der Form בנו *banû*, das Aethiopische dagegen zeigt nur *ân* als Pluralendung. Das Nordsemitische hat nur *în* (*îm*), aber einerseits die Pluralendung *û*, *ûn* beim Verbum, andererseits der Plur. fem. absol. *ân* im Aramäischen (der wohl nur vom Masc. übertragen wurde) zeigen, dass ursprünglich drei Endungen vorhanden waren. Das Assyrische hat *âni* (wobei der letzte Vocal unwesentlich und nur von der Syllabarschrift bedingt zu sein scheint) und *î*, also zurückgehend auf *ân*, *în*.

ÜBER אל UND אלה IM SABÄISCHEN.

M. H.! Es ist sehr gewagt, ein Thema zu berühren, welches, wie dies, in der jüngsten Zeit eine eingehende und erschöpfende Behandlung von hervorragenden Fachmännern wie P. de Lagarde und Th. Nöldeke erfahren hat. Wenn ich es dennoch unternehme, so geschieht es nur um die Materialien, welche das Sabäische zur Lösung dieser Frage an die Hand giebt, in übersichtlicher Weise Ihnen vorzuführen. Ich halte mich für um so berechtigter es zu thun als grade einige Stellen der in der letzten Zeit durch den verunglückten Forschungsreisenden Siegfried Langer entdeckten Inschriften die bisherigen Anschauungen von dem Verhältnisse dieser beiden Wörter zu einander im Sabäischen theilweise zu modificiren geeignet sind. Eine genaue Prüfung der Inschriften ergiebt:

1) Dass אלה (= ʾlh *'ilâh*) als Appellativum im Sabäischen gebraucht wird, nicht minder, dass אלהת (*'ilâhat*) in der Bedeutung „Göttin" öffers vorkommt. Hier die Belege: אלהתי מחרמם אלם ואלהי ואלהתי הגרהן שבות „die Göttinnen seines Tempels 'A L M und die Götter und Göttinnen der Stadt Šabwat" (Os. 29 = B M. 6, 5–6). Der Gott דסמוי, welcher dem phönik. aram. בעל שמים entspricht, wird öfters als אלה bezeichnet, so דסמוי אלהאמרם „Dû-Samâj, der Gott des (Stammes) 'Amîr^{m}" (Os. 36 = B M 37$_2$); אלההו דסמוי „seinem

Gotte Ḏû-Samâj" (Miles 1, 3 ZDMG. XXX 680); אלההמו דסמוי „ihrem Gotte Ḏû-Samâj" (Os. 32 = BM 30, 4). Auch ʿAṯtar wird als אלה angeführt: אלההמו עתתר „ihrem Gotte ʿAṯtar" (Mordt. 2, 4 ZDMG. XXX, 289). Ferner אלההו קינן „seinem Gotte Qajnân" (Prid. 6¾); אלההו הלאלי „seinem Gotte הלאלי" (Hal. 359, 5); ורתד אלהי „und es weihte den Göttern . . ." (BM 35, 6). Die weibliche Sonnengottheit Šams (שמסם) wird OM. 13, 1 als die אלהת שמסם gefeiert und an einer andern Stelle (OM 17, 2) אלהת המרן „die Göttin des Hamdânstammes" genannt.

2) Während also אלה als Appellativum gesichert ist und ziemlich häufig vorkommt, finden sich mit אלה zusammengesetzte Eigennamen sehr selten. Mir sind nur zwei bekannt: סערלה (Os. 4 = BM 5, 1. 7) mit Elision des א und אלהתבע auf einem unedirten Bronzesiegel im Besitze Mordtmanns, der mit Recht auch in Fr. 3 = Cr. 3, 1 denselben Namen erkennen will. Auch mit אלהת kommen nom. pr. composita vor, so in der angeführten Inschrift Fr. 3, 2: העל אלהת קולם „Es hat erhoben (העלי = أَعْلَى) die Göttin einen Fürsten" (קולם = قَوِيل = قَيِّل) und Ḥ. Gh. Z. 2 ירחם אלהת כלען. „Es erbarme sich die Göttin des (Stammes) Kalâʿ (= الكَلَاع der bekannte himj. Stamm). Beide Namen sind höchst merkwürdig, sie erinnern an die von den Propheten erfundenen, ganze Sätze bildenden hebr. Eigennamen und sind auch nicht als *ein* Wort, sondern durch Trennungsstriche geschieden als je drei Worte geschrieben. Die auffallende Erscheinung, dass אלה und אלהת zur Bildung von n. pr. verwendet worden sind, darf man sich so erklären, dass der *Name* des Gottes oder der Göttin, welche in den speciellen Fällen gemeint sind, einfach ausgelassen wurde. Bei אלהת liegt es übrigens nahe genug anzunehmen, dass darunter die שמסם verstanden worden sei. Wir sind aber durchaus nicht berechtigt aus dem Vorkommen von אלה und אלהת in Eigennamen zu

schliessen, dass die Sabäer einen so geläuterten Gottesbegriff hatten, dass ihnen אלה „Gott" an Stelle der verschiedenen Gottheiten trat. Schon der Umstand das ein fem. von אלה vorkommt, macht diese Auffassung ganz unmöglich.

3) Im Gegensatze zu אלה kommt אל als Namen eines, wahrscheinlich sogar des höchsten Gottes vor, welchen die Sabäer aus ursemitischer Zeit herübergenommen haben, und welcher, wie es scheint, früher an der Spitze ihres Pantheons gestanden hat. In den uns durch die Inschriften historisch zugänglich gemachten Epochen spielt אל in ihrem Cultus eine geringe Rolle und ist schon längst besonders von ʿAṯtar und Almaqah, und, wie es bei der fortdauerenden Zersplitterung und Zerklüftung des Reiches kaum anders erwartet werden kann, auch von Provinzialgottheiten niederen Ranges verdrängt worden. Dass aber אל in alter Zeit von allen südarabischen Stämmen, Sabäern, Minäern, Ḥimjaren und wie sie sonst heissen, als Hauptgottheit verehrt wurde, ersehen wir besonders aus den zahlreichen aus אל gebildeten Eigennamen, welche in allen Denkmälern ohne Unterschied des Dialectes und der Provenienz vorkommen. Es sind mehr als *siebenzig* solcher Eigennamen erhalten, von denen viele von mehreren Personen verschiedener Abkunft und verschiedenen Standes geführt werden. Wenn es gestattet wäre aus den Eigennamen die Attribute des אל zu reconstruiren, so erhielten wir ein recht Ehrfurcht einflössendes Bild von diesem alten Gotte. Bedenkt man, dass z. B. der vielgefeierte Almaqhu nicht *einmal* in n. propr. comp. vorkommt, dass im Ganzen *sechs* mit שמם und etwa *zwölf* mit עתת und עתתר combinirte Eigennamen sich finden, so wird man die hohe Bedeutung ermessen können, welche אל in alter Zeit bei den Sabäern gehabt haben muss. Der Umstand, dass unter den wenigen südsemitischen Namen, welche uns die alte Völkertafel (Genesis X) überliefert, *zwei* zusammengesetzte Namen mit אל sich finden, ist auch nicht ausser Acht zu lassen.

Dass dieser אל aus dem Cultus bis auf wenige Spuren verschwinden konnte und nur durch Eigennamen, die conservativsten Elemente der Sprache, erhalten worden ist, darf bei der Beurtheilung der altsemitischen Göttergeschichte nicht übersehen werden.

Aber nicht allein aus den Eigennamen können wir die grosse Bedeutung des אל in alter Zeit ermessen, sondern auch daraus, dass dort wo er neben ʿAṯtar vorkommt, er *vor* demselben genannt wird. Er findet sich sicher in den Denkmälern von Haram Hal. 144, 3: ארשו אל ועתתר „die Priester des אל und ʿAṯtar" und 150, 4: קין אל ועתתר „Diener des אל und ʿAṯtar" ferner 149, 3. 8: אל הופיהו und פאל הופיהמו, vielleicht auch Hal. 349. Reh. Gr. Inschr. Z. 7: ואל הסאל נחלן und ZDMG XXX 675, N°. 3, 5: פאל כאל אישם, in welchen letzten Stellen aber auch אל pron. relat. sein kann.

4) Dagegen durfte man auf Grundlage der Inschriften nicht annehmen, dass אל auch appellativ gebraucht werden könne. Die wenigen Beispiele, an denen man es so deuten konnte, waren dunkel und fragmentirt und liessen auch die Annahme zu, dass es pronom. rel. sei, wie עתתר דקבץ אל רצף (Hal. 196 5. 240, 9. 243, 13) und קינן אלחסא (Hal. 4, 2). Wenn ferner Hal. 4, 2: אלהמו קינן steht, so durfte man es wohl mit Rücksicht auf אלההו קינן (Prid. 6, 3—4) in אלההמו emendiren, wie es Mordtmann auch gethan. Das dunkle אלהל aber Hal. 146, 4 war kaum geeignet als Beweis angeführt zu werden. Nur in einer gewiss sehr alten Formel, die sowohl auf einem Tempel in Ma'rib, als in Maʿîn zu lesen ist, scheint אלם (so an beiden Stellen) appellativ zu sein. Die beiden viel berufenen und commentirten Stellen lauten. Fr. IX = Hal. 50:

כל גום דאלם ושימם ודׄ חבלם וחמרם

Hal. 257 (Maʿîn):

כל אלאלת אשעבם באלם ושימם וחבלם וחמרם

In beiden Fällen wird die Gesammtheit der Götter specia-

lisirt uud nach verschiedenen Rangstufen eingetheilt also: „Die gesammte Corporation (min.: „alle Stammesgottheiten") bestehend aus Hauptgottheiten (אלם), Districtgottheiten (שימם d. h. Gott der משם), Bezirksgottheiten (oder: Gottheiten der חבלת) und Weingottheiten" (חמר mit ח für ח̈ d. h. Gottheiten der אענב). Wenn wir genau zusehen, so wäre die Mimation hier, wie die arabischen Grammatiker sagen würden, eine Art تَنْكِير لِلجِنْس und אלם würde nicht eigentliches Appellativ sein, sondern die Klasse der Hauptgottheiten bezeichnen. Aehnlich wäre dann auch כאלהם ושימהם Hal. 192 $_4$. 556, 3. aufzufassen. Man würde also geneigt sein anzunehmen, dass אל kein Appellativum sein könne, wenn die Langerschen Inschriften nicht jeden Zweifel beseitigen und das Gegentheil zur Gewissheit erheben. So finden wir Langer 2, $_2$: ברדא עתתר שרקן ו[אל]המו עתתר רגופתם „mit Hülfe von ʿAttar Šarqân und ihres Gottes ʿAttar ḏû Gaufatᵐ," ferner daselbst Z. 3: ו[א]להמו בשר „und ihres Gottes Bašar". Lang. 8, $_3$: ברדא ומקם אלהמו „mit Hülfe und Unterstützung ihres Gottes". Nun wäre allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier jedesmal vor dem Suffix ein ה elidirt, oder vielmehr dass das ה der Wurzel mit dem des Suffixes in ein ה contrahirt wurde. In zwei Fällen könnte man auch die Richtigkeit der Lesung in Zweifel ziehen. Aber allen Zweifeln macht Langer 7, $_5$ ein Ende, wo deutlich zu lesen ist: ואליהמו עתתר רגופתם בעל עלם ובשר „mit Hülfe ihres Fürsten I... und *ihrer beiden Gottheiten* des ʿAttar ḏû-Gaufatᵐ, Herrn des Tempels ʿALM, und des Bašar." Die Dualform schliesst jede andere mögliche Annahme aus und sichert auch die übrigen zweifelhaften Fälle. Danach ist auch ohne Zweifel Langer 11, $_2$: אל]יהן בעל דהטן ומ[תבנטין zu lesen und zu übersetzen: „*ihre* (der Frauen) هُنَّ) *beiden Gottheiten*, den Herrn von Rahṭân und M..."

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergiebt sich

die beachtenswerthe Thatsache, dass das Verhältniss zwischen אל und אלה im Sabäischen ganz genau dem Verhältnisse zwischen אל und אֱלָהּ im Hebräischen entspricht:

1) Im Hebräischen wie im Sabäischen war אל ursprünglich *Name* eines, wahrscheinlich sogar des höchsten Gottes.

2) In beiden Sprachen werden deswegen n. pr. composita mit אל in grosser Anzahl gebildet.

3) Dagegen hat אלה im Hebr. wie im Sab. appellativische Bedeutung und wird in ersterer Sprache *nie*, in letzterer höchst *selten* zu Namenbildungen verwendet.

4) In beiden Sprachen wurde אל verdrängt, im Hebräischen durch Jahwe, im Sabäischen durch Aṯtar, Šams, Almaqhu und andere Götter niederen Ranges.

5) Im Hebräischen wie im Sabäischen tritt, wie es scheint, eine Art Reaction ein. Der Name des alten אל verblasst als specielle Gottheit, wird aber Appellativum und erhält hierdurch wesentlich sein altes Recht zurück.

Mein Thema ist erschöpft, und ich könnte hier schliessen, wenn ich nicht fürchten müsste, Veranlassung zu Missverständnissen zu geben. Es ist von einer Seite der Versuch gemacht worden in den sabäischen Eigennamen jüdische Entlehnungen aus später Zeit nachzuweisen, während von einer anderer Seite schon sehr frühe Berührungen zwischen Himjaren und Kananäern angenommen wurden. Könnte man nicht gerade in dieser merkwürdigen Uebereinstimmung des Hebräischen und Sabäischen in Bezug auf אל und אלה einen neuen Beweis für diese Aufstellungen finden? — Dagegen möchte ich bemerken, dass die Hypothese von einer späten Entlehnung bei den Juden von mir in der ZDMG XXXVII S. 11 ff., wie ich glaube, endgültig beseitigt worden ist. Für die Annahme alter Berührungen gewisser Kananäischer Völkerschaften mit südsemitischen Stämmen aber müssten, wenn sie Berechtigung auf Widerlegung haben soll, erst Beweise erbracht werden. Ich finde weder historische, noch sprachliche Gründe für diese Aufstellung. Wir dürfen also, da

אל sowohl im Nordsemitischen (Hebräisch, Phönik.) als im Südsemitischen (Sabäisch) und Assyrischen gesichert ist, ohne Bedenken annehmen, dass hier der Name eines ursemitischen Gottes und ein altes Wort vorliege, an welchem alle etymologischen Versuche gescheitert sind und scheitern mussten. Ich werde daher auf die Etymologie und die ursprüngliche Form des Wortes אל nicht eingehen, kann aber nicht umhin zum Schlusse eine Äusserung Paul de *Lagarde's* zu berühren, welche Nöldeke mehr durch Analogien zu entkräften, als wirklich zu widerlegen suchte. Diese Äusserung muss aber um so genauer geprüft werden, als sie den Kernpunkt der Lagarde'schen Beweisführung bildet.

Indem Lagarde bei der Ueberzeugung beharrt, dass אֵל „Gott" und אֶל „hin-zu" zur Wurzel אלי gehörig, im Grunde Ein und dasselbe Wort sind, und dass אֵל „Gott" denjenigen bezeichnet, welcher das „*Ziel*" aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens ist," erhebt er gegen Nöldeke und alle seine Vorgänger die γραφὴ ἀσεβείας, indem er bemerkt: „Es ist Hrn Nöldeke aufbewahrt gewesen — aus Gewohnheit und Gedankenlosigkeit thaten es vor mir alle, die sich zur Sache geäussert haben — es ist Hrn Nöldeke aufbehalten gewesen אֵל *Gott* mit מֵת *tot* auf eine Stufe grammatischer Werthung zu stellen." Ich muss aber gestehen, dass wenn nicht andere Gründe gegen die Aufstellung Nöldeke's sprechen würden, wozu ich hauptsächlich die Verdopplung von לֵל, ferner hebr. אֱלִיל und sab. אלאלת rechne[1]), wodurch Nöldeke selbst in der zweiten Abhandlung in seiner Anschauung schwankend gemacht worden zu sein scheint, ich grade in dem Umstande, dass אל eine „neutropassive" Form ist, einen *Beweis für die Richtigkeit* dieser Etymologie sehen würde. Es ist ein sehr feiner Zug der semitischen Sprachen, dass die

1) [und ganz besonders *jetzt* die von Halévy mit grosser Wahrscheinlichkeit nachgewiesene aethiopische Form von אל *ĕl*]

Verba welche „hören", „sehen", „wissen" bedeuten, vielfach Intransitivbildungen sind so: samiʿa „hören" hebr. šåmaʿ aber jišmaʿ, عَلِمَ „wissen", baṣira „sehen." In weiterer Entwicklung der Sprachen sind oft Intransitiva in Transitiva verwandelt worden, wie hebr. שמע und vielleicht auch رَأَي und רָאָה wo arab. يَرَي und aeth. *re'eja* ebenso auf eine Intransitivbildung zurückweisen kann, wie hebr. יִשְׁמַע. Ursprünglich aber drücken „hören" und „sehen" nicht Thätigkeiten, sondern Fähigkeiten aus und bezeichnen die Empfindlichkeit für „Schall" und „Licht". In gleicher Weise werden Eigenschaften, welche den Individuen anhaften und denselben innewohnen, durch neutropassive Formen ausgedrückt. Aber nicht nur Eigenschaftsworte, sondern auch Substantiva dieser Bildung werden gern verwendet, um Personen zu bezeichnen, die von Natur und innerer Anlage zu gewissen Dingen berufen sind: so נָבִיא נָבִיּ „Prophet", בַּשִׁיר „Verkünder", נַדִּיר „Warner" קיל נָגִיד قَيْل, „Fürst" etc. Warum sollte also Gott, dessen Wesen und Eigenschaften identisch ist, der alles aus sich und in sich ist, nicht durch eine „neutropassive" Form ausgedrückt werden? Mir scheint keine passender als eine solche. Und thatsächlich werden die Attribute Gottes ja grossentheils durch solche Formen ausgedrückt. Gott ist ein רַחוּם וְחַנּוּן oder im Koran سميع „allhörend" (d. h. das Hören ist in seinem Wesen begründet, ihm inhärirend) بَصِير „allsehend", حَكِيم „allweise", عزيز „allmächtig" قدير, وكيل, بَدِيع (مُبْدِع Kor. II, 3) etc. Die neutropassive Form dürfte also nicht so sehr als Blasphemie angesehen werden, und die Möglichkeit, dass אֵל auf gleicher Stufe grammatischer Werthung wie מָה stehe, muss zugegeben werden. Nichtsdestoweniger will ich durchaus nicht diese Etymologie vertheidigen und nicht wagen, den Schleier vom alten אֵל zu lüften und schliesse mit dem den arab. Gelehrten stereotyp gewordenen وَاللّٰه أَعْلَمُ!

UEBER DEN STROHPENBAU IN DER HEBRÄISCHEN POESIE.

VON

K. SCHLOTTMANN.

UEBER DEN STROPHENBAU IN DER HEBRÄISCHEN POESIE.

In gewissen dichterischen Stücken des Alten Testam. hatte man längst das Vorhandensein von Strophen erkannt. Ins Besondere waren dafür Kennzeichen die als Refrain wiederkehrenden Verse nicht nur in gewissen Psalmen, sondern auch in prophetischen Stücken, namentlich Jes. IX, 7—X, 4, wo am Ende von vier Strophen die Worte wiederkehren: bei Alle dem kehrt nicht um sein Zorn, und noch ist sein Arm ausgestreckt. Eine principielle Begründung der hebräischen Strophik gab aber zuerst Köster in den theologischen Studien und Kritiken 1831 Seite 40—114. Als de Wette 1836 die 4te Aufl. seines Commentars über die Psalmen herausgab, verfolgte er nach anfänglichem Zweifel mit grosser Consequenz die Köstersche Auffassung, aufgefordert und geleitet, wie er selbst sagt, durch Hupfeld's persönlich ihm mitgetheilte Bemerkungen. Ich habe in meinem Commentar über den Hiob denselben Weg eingeschlagen, indem ich dem Kösterschen Aufsatz das Verdienst zuerkannte, eine für die Exegese höchst wichtige Entdeckung zu Tage gefördert zu haben. Ewald scheint mir diese nicht hinlänglich gewürdigt zu haben, ob er gleich schon von 1835 an nicht nur in den Psalmen und andern speciell als poetisch bezeichneten Büchern, sondern auch in den Propheten eine strophische Gestaltung nachzuweisen suchte. Auch Hupfeld hat in seinem Psalmen-Commentar nur einzelne Momente der Kösterschen

Auffassungsweise durchgeführt. — Ein völlig anderes Princip des Strophenbaues hat Sommer in seinen biblischen Abhandlungen (1846) aufgestellt, indem er ähnlich wie in der Syrischen Poësie die Strophen durch eine gleiche Anzahl von Zeilen (στίχοι) bilden lässt. Der grössere Theil der Ausleger, welche dichterische Bücher des A. T. behandelt haben, ist ihm nachgefolgt.

Ich werde dagegen zu zeigen suchen, dass Köster das Richtigere getroffen hat, wenn auch die richtige Durchführung des von ihm aufgestellten Princips eine erst allmählig zu lösende Aufgabe ist. Eine erschöpfende Darstellung kann hier nicht die Aufgabe sein. Ich muss mich darauf beschränken, zu neuer Anregung der Untersuchung die Haupt-Momente hervorzuheben.

Das Wesentliche des Kösterschen Gedankens besteht darin, dass er dasselbe Princip, was man längst in dem sogenannten Parallelismus membrorum anerkannt hat, auch als der hebräischen Strophik zu Grunde liegend nachweist. Das einfache Element des hebräischen Verses ist die Zeile, in welcher man, wie ich darauf schon in meinem Commentar zu Hiob (Seite 69) hingewiesen, eine Zählung der Hebungen anzunehmen hat [1]), während ähnlich wie in der altdeutschen Poësie die in der Senkung stehenden Silben sehr frei behandelt wurden, ja die Hebungen unmittelbar neben einander treten konnten (vgl. meinen Aufsatz in der Z. D. M. G. XXXIII, 276).

Das Eigenthümliche der hebräischen Poësie besteht nun aber darin, dass in dem sogenannten Masoretischen Verse

---

1) Ich citire dort ein ohne Zweifel auf jüdischer Tradition beruhendes Zeugniss des Hieronymus, das auch hier eine Stelle finden möge; er bezeichnet die Verse des Buches Hiob die in dem eigentlich dichterischen Theile fast durchgängig aus zwei Gliedern mit je drei Hebungen bestehen, als Hexameter, deutet aber den Sinn, in welchem er dies meint, klar genug durch die Worte an: hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes, et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non carundem syllabarum sed eorundem temporum. Er will damit 6 Hebungen im Verse, 3 in jeder Hälfte, bezeichnen.

eine Anzahl von Zeilen durch den Gedanken-Parallelismus zu einem kleinen Ganzen zusammengeschlossen werden. Dabei unterscheidet man den synonymen, antithetischen und synthetischen Parallelismus, der nur abwechselnd hin und wieder mit dem bloss rhythmischen abwechselt. Dies hat Lowth zuerst richtig erkannt, von dem auch die üblich gewordenen Benennungen herrühren. Die verschiedenen Gestaltungen kürzerer und längerer Verse (letzeres Wort hier immer im Sinn des Masoretischen Verses gemeint) hat nach manchen früheren Vorarbeiten am gründlichsten Ewald dargelegt, (Allgemeines über die hebräische Dichtung Seite 91 ff.) Der Reiz des Gedanken-Parallelismus besteht grade in der Freiheit und Mannigfaltigkeit, mit welcher er gestaltet wird, und zwar den verschiedenen Gattungen der Dichtung gemäss. Mit besonderer Freiheit ist er in der prophetischen Rede gehandhabt, in welcher die Poësie gewisser Maassen in das in gutem Sinn Rhetorische übergeht und die mitunter, namentlich in späterer Zeit, sich der Prosa nähert. Auch dort aber bleibt, mit Herder zu reden, im Grossen und Ganzen jener Parallelismus der Puls oder Wellenschlag der begeisterten Rede. Schon der Verfasser des Buches Cosri (in des jüngeren Buxtorff Ausgabe Seite 135) betrachtet die Freiheit der wesentlich durch den Sinn bestimmten Form der hebräischen Poësie als einen Vorzug gegenüber der künstlichen Metrik anderer Völker, insbesondere der Araber, von welchen sie die Juden seiner Zeit, wie er meint, zum grossen Nachtheil der hebräischen Sprache auch in diese herübergenommen hatten. Seine Ansicht billigt ausdrücklich der Rabbi Asarja und sucht sie weiter zu begründen. Er macht dabei insbesondere geltend, dass die hebräische Poësie, auch in andere Sprachen übersetzt, ihren Rhythmus einigermaassen bewahre [1]).

---

1) In dem 3 Buch des מאור עינים, und zwar im 60. Cap. welches über die hebräische Poësie handelt. Es ist in lateinischer Uebersetzung von Buxtorff in den Anhang zum Liber Cosri aufgenommen. Die oben angeführte Stelle findet sich Seite 420.

Jener „Wellenschlag" des Gedanken-Parallelismus erstreckt sich nun öfter über mehrere Masoretische Verse. Wer ihn überhaupt bemerkte, dem konnte das nicht entgehen. Aber erst Köster hat gezeigt, dass darauf eine bewusste Gliederung der hebräischen Gedichte in Strophen begründet sei. Eben dies werde ich im Anschluss an ihn, doch in neuer und selbstständiger Weise, darzuthun mich bemühn.

Die einfachste Grundform der Strophe ist die sehr häufige des Verspaares, auf deren Nachweis sich Hupfeld in seinem Psalmen-Commentar vorwiegend beschränkt. Als zweite Grundform steht daneben das Glied von drei Versen. Nicht selten finden sich sodann Strophen von vier bis zehn Versen. Wenn Ewald die grösste mögliche Zahl von parallelen Gliedern in *einem* Verse zu bestimmen gesucht hat, so ist die Grenze der Verszahl, bis zu welcher hin die Strophe sich erstrecken, kann, ungleich schwerer festzustellen. Immer aber zerfallen die umfangreicheren Strophen wieder in kleinere leicht zu übersehende Glieder.

Ich beginne mit dem Falle, in welchem Verspaare an einander gefügt sind. Besonders instructiv ist in dieser Beziehung der 3 Psalm.

2. Jehovah wie viel sind meiner Dränger,
   Viele erheben sich wider mich.
3. Viele sprechen von meiner Seele:
   Er hat keine Hülfe bei Gott.

Gegen dies Verspaar bildet eine Antithesis das folgende:

4. Aber du, Jehovah, bist ein Schild um mich her,
   Mein Ruhm und der mein Haupt erhöht.
5. Mit meiner Stimme ruf ich zu Jehovah
   Und er erhört mich von seinem heiligen Berge.

Das dritte Verspaar des Morgenliedes drückt die in der vergangenen Nacht neu gemachte Erfahrung von der eben geschilderten Hülfe aus und schliesst daran den Ausdruck der Zuversicht für die Zukunft:

6. Ich legte mich hin und schlief
   Ich wachte auf, denn Jehovah stützte mich.
7. Ich fürchte mich nicht vor Zehntausenden des Volks,
   Die rings sich lagern wider mich.

Endlich schliesst das Ganze mit der Bitte um Hülfe an Jehovah, einer Bitte, deren Zuversicht sich auf den früher erfahrenen Beistand desselben gründet. Es wird dabei betont, dass es sich nicht bloss um das Heil des Sängers selbst; sondern um das des ganzen Volkes handelt:

8. Stehe auf Jehovah, hilf mir, mein Gott!
   Denn du schlugst alle meine Feinde auf den Backen,
   Der Gottlosen Zähne zerbrachst Du.
9. Bei Jehovah ist das Heil,
   Ueber dein Volk komme dein Segen.

Wir können die Grundgedanken der vier Verspaare dieses Psalms durch einen freilich nicht schönen in vierzeiligem Parallelismus gegliederten Verse ausdrücken:

Meiner Dränger sind viel,
  Aber Jehovah ist mein Schild.
Ich vertraue auf ihn,
  Er möge mich erretten.

Ganz ebenso ist der 8 Psalm gestaltet, nur dass der erste Vers des Gedichtes (Vers 2) als einzelner Schlussvers (Vers 10) wiederkehrt. Auch Jer. XXIII, 1—8 ist eine kleine Weissagung, die in vier Verspaaren sich abrundet.

Psalm III können wir hier auch als aus zwei Strophen von je vier Versen bestehend betrachten. Drei Strophen von je vier Versen treten uns vollkommen deutlich in Micha III entgegen, dort aber so, dass allemal der vierte Vers den Gipfelpunct des Gedankens enthält. Psalm XXIV beginnt mit einem Eingange von zwei Versen, welchem dann zwei Haupt-Strophen, jede aus zwei Verspaaren bestehend, folgen. Drei Strophen von je acht Versen enthält Psalm XXXI. Mit besonderer Regelmässigkeit tritt endlich dieselbe Form uns in Jes. XXIX entgegen, einer Weissagung, die gleichfalls in drei

Strophen von je acht Versen verläuft. Dabei ist die logisch durchsichtige Anordnung der Gedanken die folgende. Die erste Strophe zerfällt in zwei Glieder von je 4 Versen. In Vers 1—4 wird Jerusalem eine bald eintretende Bedrängniss durch Feinde, die es belagern, angedroht. In Vers 5—8 wird sodann eine darauf folgende wunderbare göttliche Errettung verkündet. Der Grundgedanke des ersten Gliedes, die Bedrängniss, wird demnach in der zweiten Strophe, Vers 9—16, weiter ausgeführt, und zwar so, dass auf den Grund derselben, die Gottlosigkeit des Volkes, zurückgegangen wird. Ebenso führt endlich die dritte Strophe, Vers 17—24, die verheissene wunderbare Errettung im Zusammenhange mit der dann eingetretenen Bekehrung des Volkes aus.

Als instructivstes Beispiel der dreizeiligen Strophe stellen wir den zweiten Psalm voran. Die erste Strophe schildert die Empörung der Völker (Vers 1) und der Fürsten (Vers 2) gegen Jehovah und den theocratischen König. In Vers 3 wird ihr Empörungs-Ruf gleichsam im Chore vergegenwärtigt.

1. Warum toben die Heiden
   Und sinnen die Völker Eitles?
2. Und treten zusammen die Könige der Erde
   und berathschlagen sich die Fürsten mit einander
   wider Jehovah und seinen Gesalbten?
3. »Lasset uns zerreissen ihre Bande
   und von uns werfen ihre Seile!"

Dieser Strophe tritt als Antithesis die zweite gegenüber. Sie vergegenwärtigt im Gegensatz gegen jenes Getreibe der Feinde die darüber waltende göttliche Ironie (Vers 4), die aber endlich in einer thatsächlichen Rundgebung des göttlichen Zornes hervortritt. Dabei wird in Vers 6 Gott selbst als redend eingeführt, so dass sein Wort dem Rufe der Empörung, mit dem die erste Strophe schloss, gegenübersteht:

4. Der im Himmel sitzt, der lacht,
   der Herr spottet ihrer.
5. Dann spricht er zu ihnen in seinem Zorn,
   in seinem Grimm erschreckt er sie:

6. »Und ich habe meinen König eingesetzt
auf Zion, meinem heiligen Berge."

In der dritten Strophe redet der theocratische König, der das an ihr ergangene Offenbarungs-Wort Jehovahs dreitheilig vorführt. Jehovah hat ihn nämlich, indem er ihn als König einsetzte, zu seinem Sohne angenommen (Vers 7). Damit ist ihm zugleich die Herrschaft über alle Völker der Erde zugesichert (Vers 8), und vor Allem zunächst der vollkommene Sieg über die mächtigen Empörer (Vers 9):

7. Ich will erzählen von dem Beschluss:
Jehovah sprach zu mir: mein Sohn bist du,
Ich habe heute dich gezeuget.
8. Heische von mir, und ich gebe dir die Heiden zu deinem Erbe,
Zu deinem Besitz die Enden der Erde.
9. Du sollst sie zerschmettern mit eisernem Stabe,
wie Töpfergeschirr sie zerschmeissen.

Aber mit dieser Drohung gegen die Heiden soll der Psalm nicht schliessen. In der letzten Strophe ermahnt der Dichter die Führer der Völker, guten Rath anzunehmen, (Vers 10), Jehovah mit heiliger Sehen zu dienen (Vers 11) und damit zugleich dem theocratischen Könige zu huldigen, damit sie nicht dem Zorne verfallen, sondern des Heils theilhaftig werden (Vers 12):

10. Und nun, ihr Könige, handelt klüglich,
nehmet Weisung an, ihr Richter der Erde,
11. Dienet Jehovah mit Furcht
und frohlocket mit Zittern,
12. Küsset den Sohn [1]), dass er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Wege,
denn leichtlich wird entbrennen sein Zorn.
Wohl allen, die auf ihn trauen!

Blicken wir auf den Zusammenhang des ganzen Gedichtes zurück, so ist die beabsichtigte Sonderung desselben in vier Theile zweifellos. Ebenso deutlich treten aber auch in jedem

1) Diese Deutung, wobei das aram. *bar* als eine Art Eigennamen gebraucht wird, erscheint mir noch immer als die wahrscheinlichste aus dem von Ibn Ezra angeführten Grunde.

Theile wiederum drei Momente hervor, die durch die masoretische Verstheilung bezeichnet sind. Keinem aufmerksamen Leser wird endlich entgehen, dass von diesen je drei Momenten allemal das dritte den Gipfelpunct bildet. Diejenigen, welche in gezwungener Weise in diesem Psalme Strophen von gleicher Zeilenzahl herausbringen, verkennen damit also zugleich eine wesentliche Absicht des Verfassers in der Anlage des Gedichts. Ähnliches gilt von dem vorher analysirten dritten Psalm in Betreff der Momente, die wir als dem Sinne nach zur Zweizahl sich zusammenfügend aufzeigten. Ebenso lässt sich ein die Form bedingendes Gedankenverhältniss unsrer Uberzeugung nach durchgängig in den hebr. Dichtungen nachweisen. Es kann der Fall sein, dass die Strophen bei gleicher Verszahl auch gleiche Zeilenzahl enthalten. So enthalten in Psalm 101 alle vier Verspaare je vier Zeilen. Auch in Psalm 3 war dies mit Ausnahme des letzten Verspaares der Fall. Aber es ist gegen den Sinn und Geist der hebräischen Poësie, sich lediglich die Zeilen in ihrer Vereinzelung zusammengefügt zu denken, während vielmehr die Zeilen durch den Gedanken-Parallelismus zu masoretischen Versen und erst diese dann zu Strophen vereinigt werden. So ist es auch im 2. Psalm, in welchem die Gleichheit der Zeilenzahl in den einzelnen Strophen durch den dreigliedrigen Parallelismus von Vers 2, Vers 7 und Vers 12 ausgeschlossen wird, nicht zulässig, jene Ungleichheit entweder zu ignoriren, oder, wie dies öfter versucht ist, durch eine gekünstelte Änderung der Zeilentheilung zu beseitigen, sondern man fasst den Dichter in seinem eigenen Sinne auf, wenn man mit ihm selbst in jeder Strophe die aufgezeigten drei Momente unterscheidet. Nur im hohen Liede zeigt sich vielleicht hier und da der Anfang einer Strophenbildung nach syrischer Analogie, wie es z. B. beabsichtigt sein dürfte, dass fünf Zeilen in Capitel I, Vers 2, 3, andern fünf Zeilen in Vers 4 nur rhythmisch ohne wirklichen Gedanken-Parallelismus ent-

sprechen. Dies möge hier zur Kritik der, wie oben erwähnt wurde, besonders durch Sommer herrschend gewordenen Theorie des hebräischen Strophenbaues genügen.

Ich füge zunächst noch einiges zum Nachweis dreiversiger Strophen hinzu. Es begegnen uns dieselben gleich in dem ersten Psalm, in welchem Vers 4—6 den vorhergehenden drei Versen scharf antithetisch durch das stark betonte „nicht also" sich anschliessen, daher mehrere Versionen diese beiden Worte wiederholen: „nicht also die Gottlosen, nicht also!"

Jes. XL, 1—11 besteht aus einem Eingange von zwei Versen: „tröstet, tröstet mein Volk" u. s. w. (1, 2) und drei prophetischen Stimmen, die in je drei Versen erschallen (Vers 3—5, 6—8, 9—11). Psalm XXVII enthält zwei Strophen von drei und zwei Strophen von vier Versen. Fast durchgängig herrschend ist die dreiversige Strophe im Buche Joel. Nur am Schluss gewisser Abschnitte wechseln damit absichtlich Verspaare (Cap. I, 11—14; II, 10, 11, 24—27); Cap. III, sondert sich mit seinem eigenthümlich hervorragenden Gedankeninhalt auch durch eigenthümliche Gestaltung in fünf Versen von den übrigen ab; in Cap. IV herrscht dann wieder die Strophe von drei Versen; nur am Schluss seiner beiden Hauptheile stehen ein Verspaar, V. 7, 8, und zwei Verspaare V. 18—21.

Strophen von fünf Versen setzen sich gewöhnlich aus je drei und zwei oder aus je zwei und drei Versen zusammen. Aus den drei Versen hebt sich öfter am Anfange oder am Ende des Abschnittes ein einzelner Vers bedeutungsvoll hervor. So gliedert sich Psalm V, wenn wir die einzelnen Glieder nach ihrer Verszahl mit Ziffern bezeichnen [1]), in: 2. 2. 1. Dagegen in Hiob IV gliedern sich die vier Theile von je

---

1) Diese Art der Bezeichnung werden wir auch im Folgenden der Kürze wegen beibehalten.

fünf Versen nach dem Schema: 1, 2. 2, und zwar hier in besonders bedeutsamer Weise. Vers 2 lautet: versucht man ein Wort an dich, wirst du unmuthig? aber die Rede zu hemmen wer vermag's? Das Auffällige in dem Benehmen Hiobs, das dem Eliphas zu schweigen unmöglich macht, wird dann in zwei Verspaaren Vers 3—6 geschildert. Eine ähnliche bestimmend vorantretende Stellung haben Vers 7, 12, 17 ebenso zu den dann folgenden beiden Verspaaren.

Sechsversige Strophen sind vorwiegend nach dem Schema 3. 3, oder 2. 2. 2 gestaltet. Das erstere begegnet uns z. B. in der Schilderung des idealen Gottesknechtes Jes. LII, 13—LIII zu Ende. Den Eingang bilden die Verse LII, 13—15. Hier wird die Erhöhung des Gottesknechtes unmittelbar neben seine vorangegangene Erniedrigung gestellt. In der ersten Hauptstrophe wird dann LIII, 1—3 seine Erniedrigung als des geringgeachteten Mannes der Schmerzen weiter ausgeführt. Daran schliesst sich 4—6 die Antithesis, deren Inhalt gleich die ersten Worte ausdrücken: „doch fürwahr, unsre Krankheit trug er". In der 2 Hauptstrophe führen Vers 7—9 die Schilderung seines Leidens weiter bis zu dem Tode des Missethäters. Dem wird dann hier in Vers 10—12 der göttliche Rathschluss gegenüber gestellt, nach welchem er als freiwilliges Schuldopfer für viele den Rathschluss Gottes zu seinem Ziele führt and so zur Herrlichkeit gelangt. Als Beispiel des Schemas 2. 2. 2 führen wir die beiden ersten Strophen von Psalm 90 an. Drei Verspaare stellen hier in V. 1—6 die menschliche Vergänglichkeit dar, bei welcher die einzige Zuflucht in dem ewigen Gott zu finden ist. Die 3 Verspaare der 2 Strophe Vers 7—12 zeigen als Grund der menschlichen Vergänglichkeit die Sünde. (Die letzte Strophe von 5 Versen schliesst das Ganze mit der inbrünstigen Bitte um die göttliche Gnade ab.) — Ebenso deutlich ist die Form der drei Verspaare in den beiden ersten Strophen von Psalm LI, (Vers 3—8 und 9—14). Hier heben wir besonders hervor

die genaue Correspondenz in dem je ersten und zweiten Verse der folgenden 3 Verspaare:

9. Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde,
wasche mich, dass ich weisser als Schnee werde.
10. Lass mich hören Freude und Wonne;
es mögen frohlocken die Gebeine, die du zerschlagen hast.
11. Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden,
und alle meine Verschuldungen tilge aus.
12. Ein reines Herz schaffe mir, o Gott,
und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
13. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir.
14. Gib mir wieder die Wonne deines Heils
Und mit dem Geist der Freudigkeit statte mich aus.

Hier enthalten Vers 9, 11 und 13 gewissermaassen ein negatives Element, nämlich die Bitte des Abthuns der Sünde und Sündenschuld; Vers 10, 12 und 14 das Positive der Bitte um die Freude und Freudigkeit des wiedergeschenkten Herzens. (Die Schlussstrophe enthält ein daran sich knüpfendes weiteres Gebet in der Form der gleich zu besprechenden siebenzeiligen Strophe.) — Ich erinnere ferner noch an die einfache, kunstvolle Anordnung des Abschnittes Jes. XI und XII. Hier schildern zwei Strophen von je 5 Versen die ideale Gestalt des aus dem verfallenen Stamme Davids sprossenden Messias (V. 1—5) und sein alle Völker der Erde umfassendes Friedensreich (V. 6—10). Die beiden folgenden Strophen vergegenwärtigen sodann zuerst in drei Verspaaren das speziell für Israel in der Endzeit bevorstehende Heil, welches Jehovah durch eine ähnliche Offenbarung seiner Macht wie einst bei der Durchführung durch das rothe Meer bewirken wird, (V. 11—16), dann in drei andern Verspaaren den in jener Zeit, ähnlich wie dies Ex. XIV von jener Vergangenheit berichtet wird, für die Rettung anzustimmenden Lobgesang (C. XII).

Die siebenversige Strophe hat gewöhnlich das Schema: 4. 3 oder 3. 4, wobei die 4 Verse meist wieder in zwei Verspaare zerfallen. Als eine so getheilte Strophe (wenn wir

diesen Ausdruck auch hier für den Complex der bezeichneten Glieder anwenden dürfen), ergeben sich leicht Psalm 11 und Ps. 110. Das Büchlein Obadjah enthält drei solcher Strophen; ebenso die alphabetischen Psalmen 25 und 34, die genau gleichförmig sind. Dabei ist in beiden das Waw als Anfang eines besondern Verses ausgelassen, unverkennbar, um die geforderte Zahl herzustellen. An beide tritt sodann noch ein für sich stehender Schlussvers, der mit Pe beginnt, was wahrscheinlich aus der doppelten Aussprache desselben, der nicht aspirirten und der aspirirten, zu erklären ist. — Ein merkwürdiges Beispiel des in zwei solchen siebenversigen Strophen genau durchgeführten Gedanken-Parallelismus bietet der Abschnitt Jes. XL, 12—31. Hier wird in der ersten Strophe von zwei je dreiversigen Gliedern die unvergleichliche Herrlichkeit Jehovah's gefeiert (V. 12—17). Dann beginnen beide nachfolgende siebenversige Strophen mit den Gedanken: und wem wollt ihr Gott vergleichen? Daran schliesst sich beide mal in verschiedener Weise das erste aus drei Versen bestehende Glied der Strophe (Vers 18—20 und 25—27). Der zweite Theil, aus zwei Verspaaren (V. 21—24 und V. 28—31) bestehend, beginnt in beiden Strophen mit der Frage: „merkt ihr's nicht? hört ihr's nicht?" (V. 21 und V. 28). Die erste der beiden Strophen schliesst ferner mit dem Hinweis auf den sichern völligen Untergang der Abtrünnigen, die der vom Sturme hinweggetragenen Spreu gleichen (Vers 24); dazu bildet die Antithesis der Schluss der nachfolgenden Strophe, dass, die auf Jehovah harren, ihre Kraft verjüngen, dass sie wie Adler ihre Schwingen erheben und im Lauf nicht müde und matt werden (Vers 31).

Eine nähere Betrachtung widmen wir noch der zehnversigen Strophe. Sie kann in zwei Glieder von je fünf Versen zerfallen; so in Hiob IV, wo von den oben angeführten vier Gliedern, von denen jedes aus fünf Versen besteht, je zwei und zwei unverkennbar näher zusammen gehören und also

eine zehnversige Strophe bilden. Anderwärts ist die letztere in zwei Verspaare und zwei Glieder von je drei Versen getheilt. Ein Beispiel, welches durch die genaue Wiederkehr der gleichen Theilung besonders sicher ist, findet sich in Psalm XXII. Hier steht der Schmerzensruf in dem ersten Verse des Gedichtes (V. 2), wie wir solche einzelne Verse am Schluss von Psalm XXV und XXXIV bemerkten, für sich. Der neue Anfang wird in V. 3 durch den voran gesetzten Gottesnamen kenntlich gemacht (vgl. in Ps. V den an der Spitze stehenden Namen Jehovah am Anfang der beiden fünfversigen Hauptstrophen V. 4 und 9.) Von da ab folgen hier drei gleiche Theile von je zehn Versen, die nach dem Schema 2. 2. 3. 3 getheilt sind. Wir geben danach eine Uebersicht des Gedankenganges. Die beiden ersten Strophen schildern eine jede in sieben Versen (= 2. 2. 3.) das Elend des Sängers, welches in dem kurzen Ausruf V. 2 ausgesprochen war; und zwar gipfelt beidemal gegen das Ende der sieben Verse hin diese Schilderung. Dann folgt in beiden Strophen in je drei Versen die Wendung zum vertrauensvollen inbrünstigen Gebet (V. 10—12 und 20—22). [1]) Mit der dritten Strophe (V. 23—32) tritt fast in prophetischer Weise eine plötzliche Vergegenwärtigung des als sicher erwarteten künftigen Heiles ein. Dies wird so dargestellt, dass der Sänger sich im Geiste in die Mitte der versammelten Gottesgemeinde versetzt. An dem Dankopfermahl sollen alle Glieder der Gemeinde, die frommen Dulder wie die hoch Bevorzugten, Theil nehmen. Noch mehr: der Sänger sieht im Geiste selbst die heidnischen Völker, ja auch die künftigen Geschlechter den Finger Gottes in der wunderbaren Gnadenerweisung erkennen, die ihm selbst zu Theil geworden ist. Wir lassen nun eine schematische Uebersicht der einzelnen Momente jeder Strophe folgen.

1) Ebenso hebt sich in Ps. VI, der nach dem Schema 3. 2. 2. 3. getheilt ist, das letzte aus 3 Versen bestehende Glied von den vorhergehenden ab.

1e Strophe.

V. 3. 4. Der Sänger fühlt sich in seinem Elend gegenüber dem heiligen, seligen Gott,

» 5. 6. dem die Väter nicht vergebens vertrauten,

» 7. 8. 9. zu dem er selbst vergebens sich zu wenden scheint; denn er ist wie ein Wurm; die Feinde höhnen sein Gottvertraun.

» 10. 11. 12. Da fasst er sich Muth; ja, er vertraut auf Gott, der ihm von Mutterleib an geholfen, und bittet getrost auch jetzt um Rettung.

2e Strophe.

V. 13. 14. Der Sänger sieht sich von furchtbaren Feinden umringt,

» 15. 16. seine Kraft ist dahin;

» 17. 18. 19. schon sieht er sich in Gedanken gänzlich von jenen überwältigt, nackt, hülflos, mishandelt daliegend, während sie mit Hohn seine Kleider unter sich theilen.

» 20. 21. 22. Da bricht abermals durch die scheinbare völlige Gottverlassenheit seine Zuversicht siegend hervor in einem inbrünstigen Gebet um Hülfe, das die Gewissheit der Erhörung in sich trägt.

3e Strophe.

V. 23. 24. Der Sänger sieht sich im Geist als Verkündiger der ihm zu Theil gewordenen Gnade in Mitten der gläubigen Gemeinde, welche er zum Preise Jehovahs auffordert,

» 25. 26. denn Jehovah hat an ihm bewiesen, dass er sich der Elenden und Niedrigen annimmt; durch ihn ist es ihm selbst vergönnt, dem in der Noth geleisteten Gelübde gemäss das grosse Dankopfer zu feiern.

» 27. 28. 29. So sollen denn an diesem Mahle alle frommen Dulder Theil nehmen; selbst die Heiden sollen bei der Kunde von dem, was Jehovah gethan hat, sich zu ihm als zu ihrem Gott und König bekehren.

» 30. 31. 32. An jenem Mahle sollen in demüthiger Beugung vor Gott Reiche und Arme Theil nehmen; ja auch in den zukünftigen Geschlechtern soll die wunderbare Art, in welcher Jehovah seine Gerechtigkeit bewiesen hat, preisend gedacht werden. [1])

In allen diesen drei Strophen ist die bezeichnete Theilung durch den vorliegenden Sinn deutlich gegeben; einen Zweife

1) Auf die Theilnahme an jenem ideell aufzufassenden Opfermahle bezieht sich das „es sollen essen" am Anfang der beiden dreiversigen Glieder in V. 27 und 30. In V. 30 ist statt אכלו wahrscheinlich יאכלו zu lesen.

könnte man höchstens in Betreff der beiden Verspaare 23, 24 und 25, 26 erheben. Doch bei näherer Prüfung ergibt auch sie sich als berechtigt und wird durch die Parallelen bestätigt. Unverkennbar hat der Dichter, um manchen Theilen die geforderte Ausdehnung zu geben, in ihnen die synonymen Verszeilen gehäuft, z. B. in V. 5 und 6. Doch besteht seine Kunst darin, dass auch diese Häufung dem ausgedrückten Affect gemäss ist, so dass man sie nur aus Verkennung desselben tadeln konnte. Wir müssen annehmen, dass die Hebräer für die in solcher Weise hergestellte Symmetrie der Gedanken und zugleich der Dichtungs-Theile einen entwickelten Sinn hatten, in welchen auch wir, um dem Dichter gerecht zu werden, uns hineinfühlen müssen. Jeden wird eine aufmerksame Prüfung überzeugen, dass bei richtiger Auffassung jener Symmetrie sich das Ganze eines Gedichtes auch dem Gedächtnisse leichter einprägt. Es ist so, da hier der Gedanke selbst seine dichterische Form unmittelbar mit sich bringt, die höchste Einfachheit mit der kunstvollen Gestaltung der Rede verbunden. Es erscheint mir daher als unberechtigt, wenn man gegen die Anerkennung so kunstvoll gegliederter Strophen eingewandt hat, dass dabei den heiligen Dichtern eine ihrer Natur nicht entsprechende künstliche Reflection zugemuthet werde. Viel künstlicher ist es doch, wenn in andern Sprachen der Dichter den Gedanken einer an sich dem Gedankengange fremden metrischen und strophischen oft gereimten Form, z. B. der der ottave rime oder des Sonetts anpassen muss. Und doch wird dem wahrhaft grossen Dichter auch solche Kunst zur Natur.

Uebrigens habe ich in der bisherigen Entwickelung vorwiegend die Fälle hervorgehoben, in denen die sich entsprechenden Strophen wesentlich gleichmässig gestaltet sind. Daneben gestatten sich die Dichter und Propheten in der verschiedenen und mannigfachen Gestaltung wie der einzelnen Verse so auch der einzelnen Strophen eine grosse Freiheit.

Auch dabei lässt sich aber doch, was hier zu zeigen nicht möglich ist, ein gewisses durchgehendes Gesetz erkennen. In manchen Fällen mag die starke Ungleichheit des Umfangs des Glieder eines Gedichts durch die Art der musikalischen Ausführung bedingt gewesen sein. So dürfte man es schwerlich als Zufall betrachten, dass in den beiden unter sich nahe verwandten Königs-Psalmen XX und XXI eine längere, eine kürzere Strophe und ein Schlussvers zu unterscheiden sind. (In Psalm XX v. 2—6; v. 7—9; v. 10. In Ps. XXI v. 2—8; v. 9—13; v. 14.)

Eine Bestätigung des beabsichtigten Strophenbaues liegt auch in den alphabetischen Psalmen. Bei Ps. XXV und XXXIV haben wir daran bereits erinnert. Ps. XXXVII zerfällt in zweimal zwanzig Verse, die wieder in je elf und neun Verse getheilt sind. Man vergleiche den deutlichen neuen Anfang in V. 21 und die Correspondenz des Gedankens in V. 12 und 32. Die einzelnen Glieder werden dabei durch die alphabetische Reihenfolge ihrer Anfangsbuchstaben angedeutet, wobei man einen unterlaufenden Fehler des masoretischen Textes in V. 29 mit Recht nach den Septuaginta verbessert hat. Auch in Ps. IX und X, die zusammen ein grosses Gedicht bilden, wird die Unterscheidung der Strophen-Glieder durch die alphabetische Ordnung erleichtert, obgleich die letztere hier in der Mitte nicht durchgeführt ist. — In Ps. CXI und CXII sind die Zeilen nach alphabetischer Reihenfolge geordnet. Aber doch bestätigt sich auch durch sie die in den poëtischen Büchern fast durchgängig richtige Theilung der masoretischen Verse; denn in beiden Psalmen schliessen sich achtmal (V. 1—8) je zwei, und zweimal (V. 9, 10) je drei Zeilen durch den Gedanken-Parallelismus zu (masoretischen) Versen zusammen, so dass die offenbar beabsichtigte Zahl der letzteren zehn ist.

Das oben erwähnte Gefühl der Hebräer für eine gedankenmässige Symmetrie der Rede erstreckte sich, wie auf die

Zusammenfügung von masoretischen Versen zu einer Strophe, so auch auf die von Strophen in einem Gedichte. Ps. XIX können wir als aus sieben Strophen bestehend betrachten, deren jede ein Verspaar bildet. Jene Siebenzahl der Strophen gliedert sich wieder in 3. 2. 2. Drei Verspaare schildern die Herrlichkeit Gottes in der Natur (V. 2—7), zwei die in dem Gesetz (V. 8—11), zwei enthalten das schliessliche Gebet des Sängers zu Jehovah (V. 12—14). Dieselbe Theilung der Siebenzahl gewahren wir in dem grossartigen geschichtlichen Psalm LXVIII.

Nach dem aus zwei Gliedern von je drei Versen zusammengesetzten Eingange, der eine Lobpreisung Gottes enthält, wird in sieben Strophen die göttliche Führung Israels und damit zugleich der Völker von dem unter Mose in der Wüste erfolgten Aufbruch nach Canaan bis zu dem letzten Ziele der Messianischen Zeit überblickt. In drei Strophen schaut der Sänger auf die Vergangenheit zurück. (V. 8—11 jener Aufbruch nach Canaan; V. 12—15 die Siege nach dem Einzuge; V. 16—19 die Erwählung Zions unter David.) Zwei Strophen beziehen sich auf die Gegenwart (V. 20—24 Dank für die stattgefundene grosse Rettung — nach unsrer Ansicht die welche unter Hiskiah erfolgte; V. 25—28 der dankende Festzug zum Heiligthum), zwei Strophen auf die Zukunft (V. 29—32 einstige Bekehrung der Völker, nachdem die Weltmächte gedemüthigt sind; V. 33—36 die alsdann an alle Königreiche der Erde ergehende Aufforderung, Jehovah als den allein wahren Gott zu preisen). — Die sieben Strophen bestehen hier aus je zwei Verspaaren, die sich nach dem Gedanken sofort unterscheiden lassen. Nur in der mittleren vierten Strophe (V. 20—24), welche sich auf die zur Zeit des Dichters erfolgte wunderbare Rettung beziehen, hat das erste Glied (V. 20—22) einen Vers mehr, offenbar absichtlich, um die Bedeutung dieser Strophe vor den andern auch formell hervorzuheben.

Hiemit hoffe ich die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, gelöst zu haben. Manche mit meinem Gegenstände zusammenhängende Punkte, wie die Betrachtung der einfachsten Form des aus nur zwei Zeilen bestehenden Volksliedes (Ex. XV, 21; 1 Sam. XVIII, 7), welches in gewissen Beduinenliedern [1]) seine Analogie hat, und des ebenso gestalteten Maschal, ferner die Untersuchung der Dichtungsform, in welcher die von Ewald zuerst genauer erkannte Langzeile angewandt ist, habe ich absichtlich bei Seite gelassen, um diejenigen Momente, deren sorgfältige Erwägung von Seiten der spezielleren Fachgenossen mir besonders wünschenswerth erscheint, desto deutlicher und nachdrücklicher in der mir gegönnten Zeit hervorzuheben. Für eine vollständige Ausführung würde ein Buch erforderlich sein. Ich theilte mit, was sich mir bei langjähriger Beschäftigung mit hebräischen Dichtern und Propheten immer mehr bewährt hat. Ich darf daher die Kritiker wohl bitten, weder bei blossen allgemeinen Bemerkungen noch bei Einwendungen gegen Einzelnes, was sich mag bestreiten lassen, stehen zu bleiben, sondern nach gründlicher Vergleichung aller von mir angeführten Einzelheiten zu untersuchen, ob die aus ihnen gefolgerte Ordnung wirklich zufällig sein könne oder ob sie nicht vielmehr, wie ich behaupte, uns eine beabsichtigte höchst eigenthümliche dichterische Form erkennen lasse.

Anmerkung. In die obige Aufzeichnung hat der Verf. auch einige von ihm in der Debatte berührte Momente in Kürze mit aufgenommen.

---

1) Vgl. die Proben bei Burckhardt (Bemerkungen über die Beduinen S. 66. 68). Dieselben Worte werden dabei im Reigen von Einzelnen und von dem ganzen Chor oft fünfzigmal wiederholt. Eben so haben wir uns den Reigen des hebr. Volksliedes zu denken.

LA DÉESSE IŠTAR

SURTOUT DANS LE

MYTHE BABYLONIEN

PAR

C. P. TIELE.

LA DÉESSE IŠTAR.

SURTOUT DANS LES MYTHE BABYLONIEN.

Chacun sait que parmi les déesses adorées par les Babyloniens et les Assyriens la déesse Ištar occupe le premier rang au point de vue mythologique comme au point de vue religieux. Depuis les temps les plus reculés elle a eu des sanctuaires presque partout, depuis Érekh jusqu'à Ninive, et de même que chaque ville égyptienne avait son Hathor particulière, il n'y avait, à ce qu'il me semble, pas de ville chaldéenne ou assyrienne de quelque importance où Ištar ne fût pas adorée. On ne l'oublie jamais dans les invocations aux dieux suprêmes qui servent d'exorde aux annales des grands rois d'Assyrie; elle est même la seule déesse qui se trouve parmi les sept divinités énumérées par Tiglatpilésar I, et plus tard, quand le nombre de ces dieux se sera accru jusqu'à douze ou treize elle n'aura pour émule que l'épouse du grand Bel, la mère des dieux. D'ailleurs son nom revient sans cesse déjà dans les documents religieux des Babyloniens, de beaucoup plus anciens que les inscriptions assyriennes et elle joue un rôle prominent dans les mythes et les traditions antiques. Aussi, du moins en Assyrie, son nom est-il bientôt devenu l'équivalent de ilât, déesse, ce qui prouve qu'elle était, sinon la première en rang, du moins la plus vénérée de toutes les déesses.

Il me semble toutefois qu'on n'a pas encore réussi à déterminer avec assez de précision et de netteté le caractère propre de cette déesse, l'idée-mère qui a donnée naissance à cette

conception mythologique, le phénomène physique qu'elle personnifie et qui constitue le point de départ de tous ses divers attributs. En effet, quand ou la nomme déesse de la fécondité, ou de la volupté, ou bien de la beauté et de l'amour, on ne fait pas autre chose que se payer de mots. Jamais ces abstractions modernes ne sauraient rendre le sens primitif d'un mythe ou d'une divinité d'il y a plus de quarante siècles. Tous les dieux de l'antiquité, surtout ceux de ces temps reculés, ont un corps, si subtil ou éthéré qu'il fût; toutes les conceptions mythologiques ont une base physique, qu'il faut découvrir avant tout, si l'on veut comprendre les idées morales qui s'y rattachent et qui toujours en dérivent. C'est ce que semblent avoir senti ceux qui, au lieu de s'égarer dans ces généralités un peu vagues, ont voulu voir dans Ištar une déesse de la lune ou du ciel étoilé. Mais les preuves qu'ils donnent à l'appui de leurs hypothèses ne me paraissent nullement concluantes.

Pour arriver à déterminer la signification de notre déesse comme personnification d'un phénomène ou d'un objet naturel, il faudrait d'abord rassembler, classifier, interpréter tous les passages des textes assyriens et babyloniens dans lesquels il est fait mention d'elle, puis comparer entre eux les résultats obtenus, distinguer ce qui est primitif de ce qui est secondaire ou dérivé, expliquer les contradictions apparentes et enfin réunir, comme résultat de ce travail d'analyse, tous les traits qui composeront l'image ressemblante de la déesse; il faudrait en un mot une monographie complète.

Rassurez-vous, Messieurs! ce n'est pas pour un ouvrage de cette étendue que je réclame votre attention. Tout ce que je me propose c'est de soumettre les textes babyloniens qui ont rapport au mythe d'Ištar, textes que vous connaissez tous, à un nouvel examen entrepris au point de vue de la mythologie scientifique, et de comparer les résultats auxquels nous parviendrons aux données que d'autres tablettes histo-

riques ou mythologiques nous fournissent. Si je ne prétends pas vous offrir la solution définitive du problème, je tâcherai du moins de mettre et lumière quelques faits qui peuvent contribuer à la trouver.

Commençons par écarter la question d'étymologie. Dans le cas présent elle est trop incertaine pour nous apprendre quelque chose sur la nature de la déesse. Non seulement les savants ne sont pas d'accord sur la signification du nom qu' elle porte, mais en outre, tandis que les uns — et ce ne sont pas seulement des anti-accadistes comme M. Halévy, c'est même un accadiste aussi convaincu que M. Haupt [1]) — tandis que les uns regardent le nom d'Ištar comme étant d'origine sémitique, les autres le font dériver de la langue ancienne, dite sumérо-accadienne. Mais parmi toutes les étymologies, assez hasardées pour la plupart, qui ont été proposées, il n'y en a pas une seule qui s'impose par son évidence.

Consultons plutôt les textes et voyons d'abord ce qu'ils nous apprennent sur la généalogie de la déesse. Ce point a toujours une certaine importance dans les recherches mythologiques. Malheureusement les textes semblent se contredire

---

1) Pour M. Halévy (an) Ištar n'est qu'une abbréviation de Istaritu, ce qui serait le nom de la déesse en Assyrien. *Documents relig. de l'Ass. et de la Babyl.* I, p. 23. Mais Ištaritu, st. const. Ištarit ne désigne jamais la déesse, mais une personne vouée à son service. Le mot n'a pas le déterminatif de divinité. Comp. II R. 17, l. 11 et 12, où ištarit est synonyme de kadistu, et la tablette citée par Strassmayer, *Alphab. Verzeichniss* p. 492 voc. iš-ta-rit: . Comme M. F. Lenormant, *Étude sur quelques parties des Syllab. Cunéif.* p. 81 et MM. Oppert et Ménant, *Docum. judiciaires* p. 55 suiv. je suis convaincu que kadištu est קדשת, la prostituée sacrée, et jamais: sanctuaire, comme M. Lenormant traduit le mot kadištu dans plusieurs passages. M. Haupt pense que אֲשֵׁרָה et עשתרת ne sont que des féminins d'Ašûr, et que le ת est épenthétique: Ištar pro Itšar. Pour les étymologies accadiennes ou sumériennes comme IŠ = urru, TAR = mušim, „qui dispose de la lumière" ou IŠ = AŠ „qui dispose du bonheur," voyez Fried. Delitzsch dans Smith, *Chald. Genesis* p. 276 suivv.

à ce sujet. Dans „la Descente aux enfers" Ištar est nommée fille de Sin (l. 2 es 3). Dans la VIme tablette du poëme épique (IV R. 48, l. 38 suiv.) elle va se plaindre du refus de Gizdhubar à son père Anû et à sa mère Antû. Enfin, dans un passage très intéressant des Annales d'Ašurbanipal (Smith, Abp. p. 119 suiv. Cyl. B. Col. V) elle est fille de Bel (l. 16), ce qui n'empêche pas que quelques lignes plus loin (36 et 40) Ašur est le père qui l'a engendré et que (l. 40) Maruduk le fils aîné de Héa est appelé son propre frère (aḫu talimêki). Il est clair que du moins pour le scribe d'Ašurbanipal Ašur, Bel et même Héa ne sont que des noms différents du même dieu suprême, car on ne saurait supposer que dans un seul et même passage il attribuât à la déesse d'Arbaïl deux ou trois pères différents. Or, Anû étant un dieu du même ordre, le scribe des Annales n'est réellement pas en désaccord avec le poëme épique qui fait d'Anû le pére d'Ištar.

Mais que penser de la „Descente aux enfers" qui parle d'une Ištar banat Sin? J'avoue que l'autorité de ce passage me paraît plus que douteuse. Comparez ensemble la 3me et la 4me ligne du verso:

illik Samaš ina pan Sin abišu i....

ina pan Êa šarri illaka dima

„Šamaš se rendait dans la présence de Sin son père, dans la présence de Héa le roi il allait en pleurant."

Ces lignes constituent un véritable parallélisme. Ce n'est pas auprès de deux dieux différents que se rend le dieu du Soleil, mais auprès d'un seul, auprès d'Héa, dieu de la sagesse et créateur, le seul aussi de qui l'on pouvait attendre la délivrance. Qu' aurait-il fait auparavant chez Sin, qui ne joue aucun rôle dans le mythe et qui jamais n'est regardé comme son père? Le père de Samaš, ainsi que de Marduk, qui en réalité ne diffère pas de Samaš, est toujours Héa. Il y a donc ici une erreur du scribe. Au lieu de: ina pan Sin abišu il faut lire dans la 3me ligne comme dans la 4me

ina pan Êa abišu. Et je suppose qu' aussi aux lignes 2me et 3me du recto il faudra remplacer le nom de Sin (Ištar banat Sin) par celui d'Héa [1]).

Passons aux récits mythiques. Dans la légende du Déluge Ištar est la mère du genre humain. Elle crie de douleur „comme une femme en couches," quand elle voit toute la terre couverte de boue et „ses hommes" (Haupt) ou „son peuple" noyés dans les flots. „Ce n'est pas pour qu'ils remplissent la mer comme les fils des poissons, que je produis mes hommes," s'écrie-t-elle. Mais elle ajoute qu' elle-même avait prédit la calamité en présence des dieux. Impossible de méconnaître dans cette mère divine du genre humain la déesse de la terre féconde; et c'est justement cette déesse qui pour tous les peuples de l'antiquité était une prophétesse vénérée dont on aimait à consulter les oracles [2]). On sait que pour les rois assyriens l'oracle d'Ištar était la manifestation infaillible de la volonté divine.

Déesse de la terre féconde, voila encore et pas autre chose ce qu' est l'Ištar que le poëme épique met en rapport avec son héros. Gizdhubar comme ou le nomme provisoirement, est un dieu, un personnage purement mythique. C'est le dieu du soleil brûlant de l'été qui ailleurs s'appelle Baäl-Khammân, Rudra, Arès, guerrier terrible qui sort toujours triomphant des orages, redouté surtout dans ces contrées où ses feux dessèchent toute verdure et font cesser toute végétation. J'admets volontiers que de vagues souvenirs des guerres préhistoriques entre l'Accad et l'Élam se sont mêlés aux récits épiques qui racontent ses exploits; qu'un ancien roi d'Érekh se confond dans cette création poétique avec le dieu devenu

1) Le scribe aurait-il confondu le nombre XXX, celui de Sin, avec le nombre XXXX, celui d'Héa?

2) Cette prophétie pourrait bien être ici l'expression mythique désignant les tremblements de terre qui précèdent de sembables catastrophes. Voyez à ce sujet la monographie intéressante de Ed. Suess, *Die Sintfluth. Eine geologische Studie.* Prag u. Leipz. 1883.

héros et descendu sur la terre; mais cependant le fond de toute la légende de Gizdhubar est mythique. Quoi qu'il en soit, il faut être evhéméristе endurci pour attribuer à la VIme tablette de notre poëme la valeur d'une page d'histoire. C'est la querelle entre la déesse Ištar et Gizdhubar qu'elle décrit. Je rappellerai en quelques mots le contenu de la tablette, dont le sens général n'est pas douteux, quoique plusieurs détails soient encore obscurs.

Après avoir vaincu tous ses ennemis, le héros se met la couronne sur la tête (agušu itib); le soleil d'été commence à régner sans rivaux (les nuages). C'est alors que „la princesse Ištar" lève ses yeux vers lui pour obtenir sa faveur et lui propose de devenir son époux (atta lû mutêma anaku lû aššatka, l. 9).

Elle l'invite à entrer dans la maison entourée de cèdres, où la rivière lui baisera les pieds. Elle lui promet de l'or et des pierres précieuses pour orner son char (l. 10 suiv.), un cheval incomparable pour le traîner (l. 20 suiv.), tous les produits des montagnes et des vallées (l. 17), des troupeaux nombreux qui s'accroîtront continuellement (l. 18 suiv.), enfin l'obéissance de tous les rois, seigneurs et princes (l. 16); — en un mot elle lui promet tout ce que la déesse de la terre peut offrir à son époux ou à son amant.

Mais Gizdhubar refuse. Il reproche à la déesse d'avoir toujours causé le malheur de tous ses amants, de les avoir cruellement traités, de les avoir épuisés, enfin tués. Il n'a nullement envie de s'exposer à un sort semblable, et il rejette le main de la déesse.

Tout ce discours de Gizdhubar est difficile à comprendre, surtout parcequ'il contient des allusions à des mythes dont nous ignorons encore la portée. Des six amants qu'il énumère le premier seul, Dumuzi (Thammuz) est bien connu. Quant aux autres, l'aigle, le lion, le cheval de bataille, le pasteur et le NU-IS-SAR (majordôme ou jardinier?), nous ne savons

rien de précis sur leur compte. Seulement, je n'en doute pas, tous, sans en excepter Dumuzi lui-même, sont des formes spéciales du dieu du soleil ou du dieu du ciel. Les mythologies de tous les peuples en fournissent des exemples nombreux.

Blessée au vif et par ce refus et par ces reproches, Ištar implore le secours de ses parents, le dieu Anû et la déesse Antû, qui règnent dans le ciel suprême. Anû crée un taureau, destiné à venger sa fille de l'affront qu'elle a reçu, et le lance contre Gizdhabar et son compagnon. Ce taureau, nous le connaissons; c'est l'orage accompagné de tonnerre et apportant les pluies qui de temps en temps rafraîchissent la terre, brûlée par la grande ardeur du soleil estival. Mais en Mésopotamie la force de taureau de l'orage est bientôt épuisée. Il ne saurait triompher du soleil, qui finit par chasser le dernier des nuages. En langage mythologique, Gizdhubar et son compagnon [1]) attaquent le taureau et le tuent après un combat acharné. Ištar, furieuse, maudit Gizdhubar, et la princesse, entourée de ses filles d'honneur, pleure la mort du taureau [2]), tandis que ses ennemis s'en réjouissent. C'est la terre, dépouillée au milieu de l'été de toute la fraiche beauté du printemps et ensuite des fruits abondants qui la paraient, désormais épuisée, brûlée, stérile, et dont les gémissements semblent s'élever vers le ciel.

C'est alors que la déesse prend la résolution fatale exprimée sur la VIIme tablette mutilée. Elle se décide à se rendre dans

---

1) Mulkiru. On a donné à ces idéogrammes la forme sémitique Héabani (Salmanubani ou Salmanibni?) La signification mythologique de cet être n'est pas plus certaine que la prononciation de son nom.

D'après la traduction de Smith, *Chald. Account of Genesis* (éd. Sayce) p. 233 suiv. Héabani aurait coupé le phallus du taureau et c'est à la vue de ce phallus qu' Ištar et ses compagnes auraient émis leurs lamentations. Toutefois, la lecture du mot qui signifierait phallus ne me paraît encore nullement certaine. Le texte a IV R. 49 (Gizdh. VI, col. V rev.) l. 12: išluḫ ibilti (ou: ibatti, ou: ibiti) alpi Ani ma ana paṯa iddin, et l. 18 (Ištar, Šamḫâti et Ḫarimâti) ina muḫ ibilti alpi Ani bikita aškun. Si ibilti est la vraie lecture et „force, puissance" la première signification de ce mot, on pourrait tout aussi bien penser aux cornes qu'au phallus du taureau.

le royaume de sa soeur et rivale Allat, déesse du monde souterrain, du pays des ténèbres où les ombres des morts se nourrissent de poussière et d'où personne ne revient. La suite de cet intéressant épisode s'est perdue. Heureusement on n'a qu'à consulter la tablette bien-connue qui contient le récit détaillé de la Descente aux Enfers, pour savoir ce qui manque à la VIIme tablette du grand poëme [1]).

Ce récit est trop connu pour que j'aie besoin de le reproduire en entier. Nous nous occuperons seulement de ce qui pourra nous éclairer sur la nature de notre déesse.

Que va-t-elle chercher dans le royaume des morts? Ce n'est pas, comme on l'a supposé, son amant Dumuzi; il n'y a pas dans tout le cours du récit un seul mot, pas la moindre allusion qui l'indique. Il n'est question de Dumuzi qu' aux lignes 46 et suivv., c'est à dire dans ce fragment qu' on regarde avec raison comme formant une suite de notre légende. Or, quelque obscur que soit ce fragment, il en résulte avec évidence: 1° que Dumuzi n'a pas encore été rendu à la vie; 2° que son corps n'a pas encore été enseveli; ce qui revient à dire que son ombre n'est pas encore descendue dans l'Aralu. Comment Ištar irait elle redemander à sa soeur un mort qui n'est pas encore au pouvoir de celle-ci?

---

1) IV R. 49, n 2. Smith (Sayce) p. 236 suiv. a traduit sur un texte plus complet que celui que contient la collection du Musée Britannique. Les lignes 3—9 (37—43 de IV R. 49) sont identiques aux lignes 4—10 de la Tablette de la Descente aux enfers, sauf quelques variantes et la transposition des lignes 8 et 9 (10 et 9). Les lignes qui suivent sur la VIIme tablette du poëme épique n'ont pas de parallèles sur celle de la Descente aux enfers. Elles sont extrèmement intéressantes. Dans la 14me (48me) ligne il y est question des eaux claires (ittakkû miê nadâti, ils font des libations — naku ou naku, verser, Smith: they drink — d'eaux claires). A ce que je crois le poëte en parle déjà dans la 13me (47me) ligne: (ša) Anum u Belu ištakkanušu miê šîri, que je propose de traduire: à qui (c.-à-d. aux souverains anciens qui habitent maintenant l'Aralu) Anû et Bel donnent en partage les eaux du salut (Smith lit: ištakkanu šumé šîri, et traduit: have given names of rule). Les lignes 15—19 (49—53) énumèrent les habitants de „la maison de poussière" (bît ipri): le seigneur et le sujet, le conjurateur et le magicien, les reptiles de l'océan des grands dieux, Êtana et Ner. Pour la suite, dont le texte n'est pas publié, voyez Smith-Sayce p. 237.

Mais ce que la déesse veut en se faisant ouvrir, à elle, vivante, immortelle, les portes du séjour des morts, n'est pas douteux. Les textes le disent clairement est à plusieurs reprises. L'empire de la mort est aussi celui de la résurrection. C'est là que, sous la jalouse garde de la terrible Allat, est cachée la source profonde de la vie. Et c'est à cette source qu' Ištar veut puiser, pour pouvoir rappeler à la vie l'époux de sa jeunesse. Déjà en parlant au portier du monde souterrain elle le nomme: gardien des eaux (nigab miê, Recto l. 14), et quand celui-ci va rapporter à Allat ce que sa soeur désire, c'est encore de „cette eau" qu'il parle (l. 26) [1]). Allat répond que c'est sa nourriture et sa boisson à elle (l. 32) et refuse de la céder à sa rivale. Celle-ci, humiliée et raillée par sa soeur, s'emporte en imprécations contre elle. Mais Allat se venge en la faisant atteindre de toutes sortes de maladies dans tous ses membres.

Alors la force génératrice de la terre et de tous les êtres qui la peuplent cesse d'opérer, puisque la déesse qui personnifie cette force est souffrante (l. 65 suivv.).

Cependant, quand les choses en sont venues à ce point, les grands dieux jugent devoir intervenir. Samaš, averti par le serviteur et messager des dieux Babsukal, va implorer le secours d'Héa, qui dans tous les mythes joue le rôle de sauveur. Héa force Allat à détacher les chaînes d'Ištar et à lui donner ce qu'elle désire. Pour atteindre ce bût il crée un être mythique dont nous n'avons pas à nous occuper ici [2]), mais

---

1) Le verbe manque; il y a une lacune dans le texte. Schrader, *Höllenfahrt* p. 10 pense que ces eaux sont une espèce de Styx et propose de lire: annitu miê ahatki Ištar (itêbir): Dieses Wasser hat deine Schwester, die Ištar, überschritten. La conjecture n'est pas heureuse. Dans la description de l'arrivée d'Ištar à la porte du monde souterrain il n'y a pas la moindre allusion à un fleuve infernal qu'elle ait eue à passer. Il est évident que le texte doit avoir contenu un verbe qui signifie „exiger" ou „demander."

2) Aṣušunamir nišu assinnu (Verso l. 12). Je préfère la traduction d'Aṣušunamir que donne Schrader: „Sein Aufgang wird gesehen" à celle de Smith-Sayce: „Go forth, cause it to be light." Un shaphel šunamir de namâru me parait impossible;

à qui il ordonne d'apaiser Allat, de lui imposer silence au nom des grands dieux, puis de diriger son attention vers la fontaine jaillissante (suḫal ziḳi), de s'en emparer et d'en boire (ou peut-être: „afin qu'elle c.-à-d. Ištar, s'en empare et en boive"). On se souvient qu' Héa est le roi du fluide, le souverain suprême de toutes des eaux de l'univers; il suffit d'un ordre émané de lui pour que la source d'où toute vie dérive sur la terre, ne soit plus longtemps soustraite à sa destination. Allat a beau s'épuiser en invectives contre le pauvre messager, il lui faut obéir. Les ordres qu'elle donne à Namtar son serviteur sont difficiles à comprendre; mais l'essentiel est clair: les génies protecteurs de la terre, les Anunnaki, sont libérés de leur prison et installés sur des trônes d'or, et Ištar, après avoir reçu l'eau vivifiante, est congédiée. A chacune des sept portes qu'il lui faut passer on lui restitue les vêtements et les ornements qu'elle a dû y laisser en entrant.

Le fragment qui suit est trop mutilé pour en saisir le sens précis. Mais il s'agit sans nul doute du corps de Dumuzi, et Ištar s'empresse de l'arroser avec l'eau sacrée puisée à la source profonde d'Aralu. La vie, qui semblait éteinte, va recommencer, la terre s'éveille de son long sommeil.

Je résume. Dans le mythe babylonien Ištar représente la vie de ce qu'en style hébreu ou nommerait „la terre et sa plénitude." C'est donc à tort qu'on a voulu voir dans sa descente aux enfers la description mythique d'une éclipse ou même du décours de la lune. La phrase mythique qui est à

---

il serait šanmir ou šunmir, peut-être par contraction šummir. Nišu assinnu, ideogr. Schrader: den behenden Boten, Smith: the sphinx. Delitzsch dans Smith, *Chald. Genesis* p. 317 remarque que (nišu) assinnu est un fonctionnaire ou dignitaire assyrien, comp. II R. 32, 22 a. f. avec II R. 31, 85 a. est certainement „chienne." Je suppose que le mot assinnu (ou faut-il lire aṣṣinnu?) vient du verbe naṣanu, sentir, flairer, et qu'il signifie „limier," avec le déterminatif des fonctionnaires: „espion" „quelqu'un qui est envoyé à la recherche de quelque chose."

la base de cette légende est plutôt celle-ci: la déesse de la terre, mère de tout ce qui vit sur sa surface, voyant son domaine desséché et privé de fécondité par les ardeurs du soleil brûlant de l'été, va chercher l'eau vivifiante gardée par sa soeur et rivale, la déesse du monde souterrain. Dans la saison aride on disait: Ištar est retenue captive dans l'Aralu, elle est malade, elle se meurt. Vers l'automne, quand les rayons du soleil s'affaiblissaient, et dans la raison humide, on disait: les chaînes d'Ištar sont détachées, elle a été rendue à la vie et à la santé, elle revient avec les eaux divines qui feront tout refleurir. Enfin, au printemps, quand la vie nouvelle se répandait partout, on disait: Ištar s'unit de nouveau à l'époux de sa jeunesse, Dumuzi, le fils de la vie, qui est ressuscité.

Donc, selon les mythes les plus anciens, c'est sur la terre que s'exercent les fonctions de notre déesse. Est ce à dire que ce soit là son domaine exclusif? Non; en nommant Ištar purement et simplement la déesse de la terre, on n'aurait encore déterminé sa valeur naturelle que d'une manière vague et incomplète. Comment et effet expliquer alors cette Ištar belliqueuse, archer des dieux, terrible dans les combats, qui conduit les conquérants assyriens à la victoire; cette Ištar d'Arbèles, que sans doute dans le culte ou distinguait de l'Ištar de Ninive, d'Assur, d'Érekh, mais qui n'en était pas moins la même déesse? De plus elle se manifestait encore dans l'étoile brillant du matin (et du soir?), peut-être aussi, quoique je n'en aie pas encore trouvé de preuves indubitables, dans le croissant de la lune.

Quel est donc l'unité de tous ces attributs variés qui semblent s'exclure? Quelle est l'idée dominante d'où dérivent toutes les fonctions d'Ištar? Nous l'avons vue à l'oeuvre dans la vie de la terre. Là elle est la déesse du printemps, de la verdure, de la végétation abondante, de la génération. Quand tout cela cesse elle est cachée, malade, mourante.

Dans le ciel elle se rattache à l'étoile que les Romains et les Grecs appelaient Lucifer, Phôsphoros, les Babyloniens Dilbat, le prophéte ou la prophétesse, c.-à-d. celle qui annonce la lumière, le jour. C'est donc la déesse de la vie, du principe de vie caché, immanent, aussi bien dans le ciel que dans le sein de la terre. Mais pour les peuples de l'antiquité ce principe n'était pas une pure abstraction. Pour eux c'est toujours un substrat matériel, tantôt l'air ou l'éther, tantôt l'eau, tantôt la lumière ou le feu. C'est à cette dernière catégorie qu' appartient Ištar. Personnification du principe igné dans le monde, de la châleur bienfaisante et féconde qui est la cause de toute vie et de toute croissance ici-bas, de la lumière naissante du matin, c'est elle qui préside aux naissances de tous les êtres, qui allume le feu de l'amour et du désir; c'est elle aussi qui, après le repos de l'hiver, fait renaître l'ardeur belliqueuse dans l'âme de ses adorateurs et les pousse aux conquètes.

Et cependant tout cela doit être relativement moderne. A l'origine Ištar n'est que la dame de la terre, représentée tantôt comme l'épouse, tantôt comme la fille du dieu suprême, source féconde de toute la vie végétale et animale et partant mère du genre humain, déesse de la beauté et des plaisirs. C'est son âme qui se montre le matin et peut-être aussi le soir dans l'étoile de Vénus, comme celle d'Isis dans Sirius; car dans toutes les mythologies les étoiles sont les âmes des dieux et des mortels divinisés. Enfin, si elle se jette dans les combats, c'est encore un trait qu'elle a en commun avec d'autres déesses du même ordre, comme l'Aphrodité guerrière et armée, comme Freya qui se met à la tête des Valkyres et qui a droit à la moitié des guerriers tués, tandis que l'autre moitié revient au dieu du ciel Odhinn, son époux.

THE SEMITIC PERFECT IN ASSYRIAN

BY

J. F. Mc CURDY.

THE SEMITIC PERFECT IN ASSYRIAN.

The subject for which I venture to beg your attention is one which seems to me to be of no ordinary interest and importance both for the understanding of the Assyrian language itself, and for comparative Semitic philology. What is here designated as the Semitic Perfect has a pretty well defined character as it appears represented in the other and later dialects. It is very desirable that those who are interested in comparative study should learn what the Assyrian has to show in the representation of Perfect inflections. The chief advantages of the study of Assyrian for comparative purposes are, firstly, that it represents a stage of linguistic development many hundreds of years older than that of any other Semitic dialect whose forms have come down to us fully preserved and attested; secondly that the vowels as well as the consonants were written; and thirdly, that we have access directly to the original documents. On the other hand there are drawbacks which are equally undeniable, though their importance is very variously estimated. Assyriology is a young science with comparatively few votaries and its results are often looked upon with a suspicion which, though it may be salutary in the long run, is in the meanwhile none the less embarrassing, and there is a wide-

spread though false impression that the system of writing was so peculiar and the uncertain readings are so numerous that a sure basis on which to rear any grammatical superstructure has not yet been secured. Under these circumstances, one must confine oneself to what is plain and undeniable, must adduce an abundance of proof-passages for his assertions and set forth his conclusions as being only preliminary and tentative.

I propose to deal in this paper more especially with the *uses* and the *origin* of the Assyrian inflections that are analogous to the ordinary Semitic Perfect. It will be well however at the outset to give a brief view of their *forms* also as far as they have been observed.

Externally at least, we have evidently to do with forms of the Semitic Perfect. The 3 sing. masc. may be without endings, but in relative sentences it takes the ending *u* like the other tenses [1]. The 3 fem. sing. which is very common, ends regularly in *at* [2]. The 2 masc. sing. is *ta*, with remarkable occasional variations [3]. The 2 fem. sing. ends in *t* [4]. The 1 sing. had *ku* as the ending which in the later Babylonian period was usually shortened to *k* [5]. The 3 masc. pl. is *û (ûni)*, and the 3 fem. â. The 2 masc. pl. seems to have ended in *kunu* [6]. The 2 fem. has not yet been found as for as I am aware. The ending of the 1 pl. was apparently *ani* [4]. The general resemblance between the regular forms and the inflections of the Semitic Perfect has already been sufficiently shown by others as well as the striking agreement between the 1. sing. in *ku* and the corresponding form in Ethiopic.

To represent the various typical forms I shall use throughout the common Assyrian root רכם »to bind" because its transcription is simple and because none of its sounds is liable to change in the derivative stems. This gives the following scheme for the most frequently occurring forms:

Singular.	Plural.
3. m. *rakis* [1] (*raks-u* [1])	3. m. *raks-û* (*ûni*)
3. f. *raks-at* [2]	3. f. *raks-â*.
2. m. *raks-a-ta* [3]	2. m. *raks-a-kunu*.
2. f. *raks-a-t*	2. f. ?
1. *raks-a-ku* [5]	1. *raks-a-ni*.

It will be observed that the vowel before the personal endings that begin with a consonant is *a*. This is almost universal in the normal formation, where the first vowel of the stem is also *a*. But as has already been frequently pointed out, the same mode of inflection may be adopted by ordinary substantives and adjectives, and I have observed that where the first vowel of a dissyllabic stem is *i* or *e*, the vowel before the personal ending is usually *i*; e. g. *ṣiḫriku* „I have been small" KT. 116, 18; *eniku* „I am ruler" KT. 126, 17, 127, 42 *al.*; *beliku* „I am ruler" KT. 127, 56, 128, 8, II R. 19, 46, *b*; *ša iz-rat-su iz-rit* SA[s]. 141, 35. This is probably not entirely due to vowel-harmony, since the inflection is merely the combination of a noun-form in one of the dependent cases with the pronominal verbal suffix. Thus for example in the first instance given above *ṣiḫri* stood at command along with *ṣiḫra*, and in the present combination vowel-harmony turned the scale in favor of the former; *dîki* (for *dîku*) „he was slain" and *mîti* [1] (for *mîtu* = Hebr. מֵת Aram. מִית) „he died," are probably to be explained upon a similar principle.

The form for the simple T-stem or „Ifteal" is *ritkus* [3], (*ritkusu*), 3. fem. *ritkusat*, 1. sing. *ritkusaku* etc. It is only in the „Kal" stem that the second vowel is rejected before personal endings. The »Pael" has the form *rukkus*, *rukkusu* etc. The „Shafel" is *šurkus* etc. Of the „Ishtafal" the type is *šutarkus*, exemplified in a few interesting cases [4]. The

„Nifal" is *narkus* etc. Besides these a quadriliteral, a sort of „Palel" seems to occur?

I pass on now to consider the *use* of these forms. It will be well at the outset to say a few words about the frequency of their occurrence as compared with the Present and Imperfect. The usage of these tenses is now pretty well ascertained, and both are known to occur with quite distinct functions with great frequency in all the accessible records of the language, being in fact the two main instruments for the expression of the verbal predicate, the Imperfect describing definite and absolute actions or events in the past, and the Present representing the same categories in the present and indirectly in the future. On the other hand, the inflections with which we are concerned, if we were to judge from the apparent irregularity and arbitrariness of their use, might at first seem to be no essential part of the language at all. In the historical inscriptions, for example, we may sometimes read column after column without meeting a trace of them, and when they do occur they seem to take the place of the other tenses without any immediately apparent reason. The constantly small ratio of occurrence exhibited by them throughout the historical inscriptions is really astonishing. In the inscriptions of Ḫammurabi (about 1700 B. C.) out of 154 words no instance of their use occurs. In the inscription of Ramannirari I (IV R. 44 f.) there is no case to be met with out of about 350 words. In Tiglathpileser I, about 1100 B. C. we have 24 cases out of about 3600 words. In the great inscription I R. 17—26 of Ashurnaṣirpal, about 880 B. C., the ratio is on the whole somewhat increased, mainly from the fact that the writer was fond of coining inflections of this form from adjectives and substantives of them actually occurring in one passage without a break. The inscription of his successor Shalmaneser II on the bronze gates of Balawât (T S B A. III, 89 ff.) containing about 800 words,

has but two cases. In the Sennacherib texts publisbed by Smith and Sayce, containing well on to 6000 words, there are 40 cases, and the proportion in the texts of Esarhaddon and Ashurbanipal will, I believe, be found to be about the same. Under the later Babylonian empire we find very little difference: e. g. in the largest inscription of Nebuchadnezzar the Great there are but 15 cases out of 1648 words. In the Persian period, again, we can count on only 6 sure cases among the 1207 words of the preserved Behistun text.

The Astronomical and Astrological inscriptions sometimes use this tense instead of the Imperfect in the record of observations. How often it may have been read in the cases where the verb is expressed ideographically without a phonetic complement we cannot tell with certainty, but judging from analogy there seems to be no increase in the proportion of cases. In the Contract Tablets also, as a general rule, it is seldom met with, except in a few standing formulas.

When we turn, however, to the bilingual texts we find at once a striking difference. These texts may be divided into four classes: 1, the Syllabaries in the strict sense: 2, the Vocabularies; 3, the Phrase-books; 4, the translations from Sumerian literary works, in which may be included some documents written in Assyrian only, whose style as well as whose matter point to a Sumerian original. With the first class, or the Syllabaries, we have nothing to do. In the second, the Sumerian bare roots, as verbs, as rendered, as a rule, by the Assyrian Infinitive. In the Phrase-books, whose object is largely to set forth the two tenses of the Sumerian verb, the Imperfect and the Present, these inflections are not very frequent, through several striking examples of their employment may be adduced. In the fourth class, or the translations, where the verbs are of course employed in connected and flowing discourse, our tense occurs much oftener than in the historical texts, and it is worthy of remark that

when it does occur, it usually represents the Sumerian verb-roots without adjuncts, thus taking the place occupied in the Vocabularies by the Infinitive.

In the legendary and religious Tablets these forms also occur very often and in all possible combinations.

The first remark to be made is that they occur in by far the greatest number of instances in *relative* sentences, and that in all classes of texts. In a very respectable number of cases, however, they are found in principal sentences also.

The next remark is that in all the active stems they may be used indifferently in an *active* or in a *passive* sense. For example, *šakânu* „to place," which is regularly active in the Present and Imperfect, is mostly passive in the forms before us. The following is a sample of a very frequent usage. ABS. 124, 60: *ašar panûki šaknu tebâku anâku* „where thy face is set I have come" 263, 39: *ša . . . . . ṣaknû* „which were set." Cf. Fl. I, 11. A N. II, 61. V R. 2, 1 *al.* It is active, however, in ABS. 108, 45: *ušmânu šakin* „he is laying in supplies". *ṣabâtu* „to take, occupy" is active in S A. V, 48: *sidirta . . . . ṣabtû* „they took up the line of battle;" also in SAS. 96, 89. It is, on the other hand, passive in A L² 94, 31: *alu Birtu ṣabtat* „the city Birtu is taken", and in A N. III, 66. 75. III R. 8, 75 *al.: ša KI-LAL*[10]*-šu lâ ṣabtat* „whose weight was not taken". *katâmu* „to cover, overwhelm," active K T. 87, 69 f. *ru'tu limuttu ša epirê lâ katmû šâr šêr im lâ itbû* „evil sorcery which the dust does not cover up (and) the blast of the desert does not carry away"; So S A. V, 45 ff. ABS. 103, 44. K. T. 87, 11, passive, IV R. 10, 46: *katmaku* „I am overwhelmed" Fl. III, 18: *katmâ šaptêsunu*, „covered up (that is silent) were their lips". *alâdu* „to bring forth, beget, »active in IV R. 2, 46 *b: aššatu ul aḫzû, mâru ul aldû,*" wife they have not, child they have not begotten"; passive in N K. I, 26 f.: *ênuma aldaku abbanû anâku* »since when I was born (and)

was made;" so IV R. 15, 20 *a*. *nadû* „to lay down", passive; often used in this form as an equivalent of *šaknu* „was situated" (Fl. I, 6 *al.*); active, ABs. 103, 44 f.: *Elamû ... nadî ma-dak(?)-tam*," the Elamite is laying his camp (?)". *banû* „to form, make" regularly active, is passive im N. K. VI, 6: *agurrê uknê ellûti ša rîmâni u ṣîrê ezzûti banû*, „fine clay, pure alabaster, of which mighty bulls and serpents are wont to be made." Cf. A L.[2] 94, 29. 32: *kašid* „is taken"; V R. 3, 121 and often in colophons: *šaṭir* „has been written."

The same phenomenon is seen in those derived stems which are primarily active. They are in fact usually passive in such forms. E. g. in the simple Intensive stem: *mušširu* „to abandon," passive in S A. VI, 9 f.: *narkabâti... ša rakibûšin dîkûma u šinâ mušširâ* „the chariots whose riders had been killed and they themselves been abandoned". *ṣuḫḫuru* „to make small" is passive in S A. VI, 28 ff.: *êkal.... šubatsu ṣuḫḫurat*, cf. S A. Const. 55 f. *ṭuppuru* „to cover" is passive in S R. 1, 14: *ilâni ša namrîri ṭuppurû*, „gods who are clothed with splendor". See also II R. 48, 37 *h*. IV R. 10, 4 *b*, III R. 61, 12 *b*, T. P. Jun. 79. SAs. 128, 50. 52, 142, 19 143, 1 Fl. III, 7. But the same form is not always active; K. T. 119, 13: *pânuša dimtu dulluḫu* „tears had marred her face" = sum. dial. *ide a* (for *ir* „tears") *lu lu*; IV R. 1, 19 *a*: *ûmû rabbûti ša ultu šamê uššurûni šunu*, „the great lights, which give direction from heaven, are they." A L.[2] 78, 8: *šuma lâ zukkurû*, „name they had not named"; *turruṣu* „they directed" Bav. 7.

As for the „Shafel," it is *passive* in such cases as *šûluku* (3. pl. fem. *šûlukâ*) „to be gone," also, „to come" and „to become, befit." A L.[2] 73, 11, Bav. 7, T P. VII, 87 *al.*; contrast III R. 7, 39: *ušâlik* „I made to go" (active); *šuprusu* „are divided" N K. II, 19; *šuršudû* „were erected" Sarg. 52 *al.*; *šûturu* „to be excessive, great, powerful" K. T. 116, 14 *al.* (3 f. sûturat S A. VI, 44; 2 masc. IV R. 26, 59 *a*) the same stem *šûturu*

being frequent in the other tenses and active. For the *active* force of the Shafel see Dour-Sark. p. 3, l. 7; p. 12, l. 7 (= Sarg. 7): *zikaru dannu ḫalib namurrâtî ša ana šumḳut nakirê šutbû kakkêšu*, »a strong hero, clothed with might, who for the felling of enemies hurls his weapons."

The simple T stem or „Ithpeel" has also both active and passive senses. For the passive meaning may be noted: *šitkunu* 3. fem. *šitkunat* „was placed, situated"; occurring quite frequently and mostly though not always in relative sentences (e. g. S A. III, 68 ff), but which is also *active*, e. g. A A. III, 54 f.: *ša.... šitkunu subtu* „who had fixed a dwelling." Further, *ḳitnušu* „had subjected himself" e. g. S A. III, 70, found oftener than the simple stem *kanšu* (e. g. V R. 2, 64), and the formula in the Astronomical inscriptions: *ûmu u mûši šitḳulû* „day and night were balanced" e. g. III, R. 51, nr. 1, 1—3. For the *active* sense see further N K. I, 38 f.: *arâmu* (Pres.) *puluḫti ilûtišunu, pitluḫak bêlûtsun*, cf. I, 10. 50. II, 11. I, 14, AB^{s}. 75, 4: *Mugalli. . . . ša ana šarrê abûti'a tuklâti šitpuru*, „Megalli who had sent troops to the kings my fathers;" V R. 9, 77: *Bêlit. . . . ša itti An im u Bêl šitluṭat manzâzu:* „Beltis who, with Anu and Bel, rules a (celestial) mansion."

The „Ishtafal" is also two-sided. So Bors. I, 32: *la šutêšurû mûṣê mêša*, „the outflow of its waters was not properly directed; the Impf. *uštêšir* (Neb. Bab. II, 4 and often), and the Part. *mustêsir* (T P. I, 1) being active in the common phrases in which they occur.

It has already been said that the forms of which we are treating are most frequently found in relative sentences. These then must be first examined in our inquiry into the special functions of the tense before us. It is not difficult to discover what part it plays here, since in general there is a singular uniformity in its use. It expresses *permanent* states or conditions and *characteristic* qualities, and is thus contrasted

with the use of the Imperfect in the same kind of construction, which describes or rather alludes to definite single actions or incidents in the past, and also, though less markedly, with the Present, with which, especially in the translated texts, it is often interchanged.

To begin with what is most concrete: it expresses in relative sentences, first, that which is fixed and permanent with respect to *place*. Thus it is used to describe the situation of objects of nature, of towns, castles etc. The words employed are usually *šaknu*, *šitkunu* and *nadû*, instances of whose use have already been given, and which may be found further in every historical inscription of any length. There is a vividness and picturesqueness about this kind of description which often enlivens the otherwise monotonous character of the historical narration. For example: A A. III, 53 ff.: *Bêlbaašâ. . . . ša. . . . ina mê u kanê ṣûṣê kîma nûni šitkunu šubtu*, „Bêlbašâ. . . . who, like a fish, had fixed a dwelling among water and reedy marshes." S R. III, 47 ff.: *ubanât šadê ša kîma urpati ištu šamê šuḳa(l)lulâ (šu-ḳa-lu-la) ša iṣṣur muparšu la ibâ'u ašaršin*, „mountain-peaks which like a cloud are suspended from the heavens, (cf. Job 37, 16) into whose place no bird of flight comes", cf. A. N. I, 62. Here we have also a fine example of the use of our tense as contrasted with the Present, the coming of the bird being a single act. See also S A. III, 68 ff. (Haupt in K A T². p. 67 n. 1) and the passages already quoted: III R. 7, 19. 8, 42.

It expresses further in relative sentences the normal, long continued or habitual, *conditions* of natural objects or of living agents and of the works of man. E. g. IV R. I, 19: *ûmû. . . . ša uššurûni* „the luminaries which give direction." A A. III, 29 f.: *ṣîrê u aḳrabbê ša kîma zirbabê malû ugaru* „serpents and scorpions, which like grasshoppers filled the ground" K T. 89, 30 f.: *ardat lilî ša mutu la išû itlu lilî* (for *lilît*) *ša aššatu la išû*, „the wife of an incubus, who has no (human)

husband; the husband of a succubus, who has no (human) wife;" IV R. 15, 62 *b*. (see K T. 219): *ša kîma kišti ṣillašu tarṣu, libbišu manmâ lâ irrubu* „which like a thicket extends its shade; its interior no one enters." Here we have another striking example of the Present tense following to express single actions. The Sumerian has here the Pres. in both clauses. Dour-Sark. p. 6, l. 71: *parakkê ša kîma kiṣir ḳanê šuršudû* „sanctuaries, which like a bunch of reeds cone set erect." Even when the time involved is brief, as long as some duration is implied relatively to the principal verb, this tense is still used; e. g. IV R. 3, 22 *a: kîma ša ina išâti nadû uḫtámmaṭ:* »like what is laid uph the fire he darts to and fro." See also A N. III, 26. I R. 35, 2, 2. IV R. 31, 11 *a*.

It can also be used of *actions* when these are viewed or described as having become a habit, custom, or characteristic or as resulting in a particular condition. In this usage it is very apt to be interchanged with the Present. Examples are: — A L.[2] 73, 12: *barbaru ša ana leḳê puhadi šûluku atti*, „a hyena which comes to carry off a lamb, art thou." Here *sûluku* = Sumerian *ra*, which in the strikingly similar couplet following is rendered by Ass. Pres. *ittanallaku*. N K. I, 10: *ša bitluḫu bêlutsun* „who reverences their divinity" N K. I, 14: *ša. . . . umišam tiṣmuru*[8] „who daily meditates". IV R. 26, 18*a*: *imat zuḳaḳipi ša amêla ul uppû* (= *wupp'u* n. יפע). „poison of the scorpion which does not go forth from a man." The frequent phrases: *ša la kanšu, ša la kitnušu* „who were not in submission", are other instances; *ša la iknušu* (e. g. V R. 2, 76) means „who had not made submission", N K. X, 14. N S. II, 37: *emâ šamšu aṣû:* „while the sun rises." IV R. 27, 50. 51 *a* (cf. Lenormant E S C. 91): „The planet Mercury *ša puluḫtu melammê našû, ûmû dapinu, ša rašubbatu ramû*, who bears the adorableness of majesty, who attends upon the God of Day, [and] who imposes

terror." See also N K. VI, 4 ff. Bav. 7, IV R. 31, 5—9 *a*.

It is evident from a consideration of all these cases what the prevailing usage of the tense in relative sentences is. I have not found an instance in which a *single*, *definite action* is expressed by it in this construction. Even in the passage S A. VI, 9 ff. already quoted: *narkabâti ša. . . . rakibûsin dikûma u šinâ muššurâ* it is clear that the *condition* of having been slain, and of having been abandoned is emphasized, for a Present follows in the next relative clause *ma. . . . ittanallakâ* „and who come running hither and thither", and lastly an Impf. as the principal verb: *utîra* „I made to turn back." In principal sentences too the same usage is often found. Of this I shall give only a few brief examples as the classes of ideas expressed are so similar to those just cited. Fl. I, 12: [*alu*] *šu labir*, „that city was old;" Fl. I, 4: *atta ul šanâta*," thou art not altered;" IV R. 2, 46 *b* of the seven evil spirits, the phrase already quoted: *aśsatu ul aḫzû, marû ul aldû*. A similar usage in principal sentences is very frequent to denote *attributes* of gods, demons, etc. So IV R. 9, 25 *a*: *rêmu alid naphari ša itti šiknât napišti šubtu ellît im ramû*, »the gracious one, begetter of the universe, who among living creatures founds a fair dwellingplace;" l. 29 *a*: (Haupt K. T. 195): *bê*[*lu*] *ilûtka kîma šamê rûḳûti, tamd im rapaštu puluḫtu malât* „Lord, thy divinity, like the far heavens and the broad sea, is full of majesty." Cf. II R. 19, 54—68 *b*. 60, 10. 14 *b* and such proper names as *Nabû-naṣir* „Nebo protects," *Nabû-na'id* „Nebo is exalted."

From the frequent use of these formations to express permanence and continuance, Dr. Hincks long ago drew the conclusion that they represented what he named a „Permansive tense." I am satisfied, however, that this meaning is not essential, but is rather quite secondary, and if one may so speak, accidental. This will appear clearly after a citation

of the additional and varied uses of the forms in principal sentences. It is employed, in the first place, both actively and passively to describe *single*, *definite* or *momentary* actions and events represented as either past or present. So III R. 51, 9, 12: *ûma maḫrâ ilu Sin nâmur* „on the first day the moon was seen"; 51, 1, 1—3: *ûma šiššâ ša Nisanni ûmu u mûsi šitḳulu* „on the 6. day of Nisan the day and night balanced each other"; Eponym. list A L². 94, 32: *alu Gullanî kašid*, „the city Gullanî was taken" l. 31: *alu Birtu ṣabtat:* „the city Birtu was taken," (cf. also l. 27 *b* 29); Behist. 17: *arki Kambuzi'a mitûtu râmânišu mîti*; „thereupon Cambyses by dying of himself (suicide) died;" IV R. 24, 43 *b* (Haupt, K. T. 208): [*arad*)*ka maḫarka kansaku* (= *kamsaku*), „I, thy servant, bow before thee," so Neb. II, 62: *kamsû*, „they bow," where an apparition of the Gods is described and where the word in question stands between two Presents (cf. Flemming *ad loc.*). AB^{s}. 124, 54 f.: *tamḫat kašta ina idiša ṣalpat namṣaru kaptu*, „she (viz. Ištar) held a bow in her hand, she drew a heavy sword." Here the whole scene is introduced by the Impf. A B^{s}. 124, 60: *ašar pânuki šaknu tebâku anâku:* „where thy face (viz. that of Istar) is set, I have come". Fl. III, 7: *ilâni kîma kalbu kunnunu ina kamâti rabṣû*, „The Gods crouch down within the battlements of heaven as a dog lies in his lair". Here we have apparently the other or „permansive" sense in the subordinate or relative clause. L. 16: *ilâni. . . . bakû ittiša*: „the Gods wept with her". So in such proper names as *Ašûr-nadin-šuma* „Ashur gives the name;" compare the Imperfect in *Ašûr-aḫ-iddina* „Ashur has given a brother". A B^{s}. 103, 44 ff.: *amêlu Elamû kîma tibût aribê katim Akkadi. . . . ušmânu sakin, ma nadî madak(?)-tam.* „The Elamite like a flight of loeusts is overspreading Akkad, he is laying in supplies, and laying a camp (?)." S A^{s}. 92, 70: *ana itêšun nabalu ṣabtaku* „by their side I take the dry

land". S A. V, 39 f.: *ittišu gubšúšun mât Akkadi išbatûn im ma ana Bâbîli tebûni* „with him their whole mass took (Impf.) the road to Akkad, and came to Babylon." Then follows the mention of a second massing of troops at Babylon described by Imperfects, then l. 43 f.: *kîma tibût aribê. . . . ana epêš tukmati tebûni*, „like a swarm of locusts . . . . to do battle they came." l. 45 ff.: *ṣîrû'a epirê šepêšunu. . . . pân šamê rapšûti katim*, „above me the dust of theîr feet covered the face of the broad heavens. L. 47 ff.: *êlamû'a. . . . sidirta pân maškî'a ṣabtû ma ušâ'ilu kakkêšun*, „in my front . . . . before my ranks, they took up the line of battle, and invoked their weapons." Here we have a whole set of the forms in question coming between Imperfects at the beginning and end. Dr. Hincks (J R A S. 1866, p. 468) in referring to this passage says that the „Permansive" is here used because „all are doing the same things in constant succession." But what they are described as doing is exactly the reverse: they are performing a succession of *distinct* actions, and the fact that a number of persons are concerned instead of one has nothing to do with the tense meaning at all.

But further, verbs of this inflection are found to be used (with *lû*) to express a wish or strong desire like the Imperfect. E. g. Fl. IV, 29: *lû ašib*, „may he dwell!" A Bˢ. 108, 3 f.: *lû ṭâbkunûši minâma* „may it be well with you in all things!" cf. 189, 3 f. IV R, 52, 2. 3*a*, Pinches B T. 8, 3 Obv.; also in the standing formula of conjurations: *lû tamâtâ* „mayst thou exorcise!" It is even used as an imperative III R. 15, col. I, 8, where the propitiated Gods say to Esarhaddon: *alik*, *lâ kalâta*, „Go! do not hold back." Here the common form would be the Present *lâ takâlî*. It also occurs as a direct simple future. So Haupt, Nimrod-Epos 59, 7: *urḫa ṣabtaku ma ḫanṭiš allak*, „I will take the road and go in haste."

From a consideration of all these facts I have come to the conclusion that we have to do with forms which as far as their *signi-*

fication is concerned cannot strictly be called „Permansive. Much less can they be called „Perfect" according to the general Semitic character of that tense. In fact, they seem to represent no tense at all, strictly speaking, whether we take that term in its Aryan or in its Semitic acceptation. They are really in themselves indefinite, and are only defined by the context. They resemble therefore not the Semitic Participle used as a primary predicate, which has strictly defined limits of application, but rather the Hebrew Infinitive Absolute, which can represent a finite verb and be used as parallel to one already employed or about to be employed according as the context may demand, and which also can be used as in Imperative. They are, in fact, nothing more nor less than inflected Infinitives, as I hope now to prove. That they have a pretty definite range of use in relative sentences may perhaps be explained from the consideration that in relative sentences which are complete in themselves, the time or the character of the action cannot well be determined from the context alone as can be done in parallel principal clauses; and if something permanent or habitual is to be indicated, the Imperfect or Present would be misleading. Of course, I do not deny that the „permansive" sense, using the term in its widest application, is the prevailing one. My argument is that, outside of that, there is a wide range of use for which the „permansive" cannot possibly account any more than in Hebrew the permansive tense, namely the Participle, can explain the predicative use of the Infinitive.

What little remains to be said concerns the origin of these Perfect-like forms. The prevailing view is that they are originally Participles made by inflection into finite verbs. The theory which I would venture to propose is that they are originally Infinitives or rather abstract nouns used as primary predicates and in this way endowed with a regular verbal inflection. The first proof I would offer is that the stems

of these inflections have the same *form* as the Infinitives of the verb stems respectively. Leaving the ground-stem aside for the present, as it will require a special discussion, we come first to the „Ifteal" stem, *ritkusu*. This is given in the native vocabularies as the regular form of the Infinitive; e. g. ZH 52 *itkulu* from *akâlu* „to eat", and is attested besides by such words as *mitḫuṣu* „the act of fighting", *kitrubu* „the act of attacking." This is so much the representative form for this stem that it has become the type of its adjective manifestations, e. g. *šitmuru* »impetuous, powerful", *mitguru* „propitious", *gitmuru* „complete", the bye-forms with *a* as second vowel being comparatively rare (see SFG. 23, n. 4).

The simple intensive stem *rukkusu* is matched by Infinitives of the vocabularies, which appear only in this form, e. g. ZH 140: *uššuru* „to direct"; ZH 221: *ḫuppû* „cutting off"; II R. 34, 71 f.: *puššuru* „to open up", and by such words as *nukkuru* „enmity, opposition" (AL2. 71, 12), *ḫulluḳ* „destroying" (Fl. III, 13), *kuššudu* „catching" (Bav. 42), *nummuru* „brightness, gayety" (AA. VI, 43). For the „Shafel" *šurkusu* cf. *šumḳutu* „felling" (Bors. II, 22), *šušmur* „strengthening" (NK. Const. 58), *šuṭûb* „making good" (ABS. 127, 37), *šulbur* „growing old" (Sargon 65) The „Ishtafal" *šutarkusu* is represented by *šutêsuru* „setting straight" (AA. 74, 52 *al.*), which we have already had as a verbal predicate. For the „Nifal" *narkusu* cf. *na'butum* „to flee away" (VH 167. 288), *nalbušu* „to clothe oneself" (II R. 39, 53 *d.*). The peculiar „Palel" stem of which we had 3. f. pl. *šuḳalulâ* and 3. fem. sing. *šuḳalalat* is given as Infin. *šuḳalulu* ZH 746, and *šuparruru* is also Infinitive Sb 237.

These citations, which might be indefinitely multiplied, prove, for all the conjugations represented except the ground-stem, that the forms before us are always and only inflected infinitives, and they prove also within the same range, that

whenever the Infinitive or abstract verbal noun becomes a primary verbal predicate, it invariably assumes the inflective type which is familiar to us as the Semitic Perfect inflection. Let us now take up the ground-stem. As we have seen, it is usually when without inflection, of the form *rakis;* and this is also one of the forms of the Infinitive along with the more common *rakâsu* e. g. V R. 1, 20: *ana naṣir šarrûti'a* „to guard my royalty"; 1, 37: *zanin ešrêtišun ušadgilû panû'a*, „the restoring of their shrines they committed to me"; 1, 34: *ṣamid* „yoking" (*ṣa-mit-su* „its yoking)"; AB^{s}. 74, 3 = III R. 29, 18: *nadin madatti* „the giving of tribute"; A N. I, 25: *nadin zibêšu* „the giving of his offerings" (variant for *nadan* as in T P. VII, 52) cf. IV R. 58, 52 *b*; Norris, Dict. 548: *ašib* (*a-ši-ib*) *kiṣṣêšun u kûn palî'a iḳbû*, where *ašib* is variant for *ašab*. See also V R. 10, 94. Compare too the interesting abstract noun *a-di-ru^{m}* „fear" V R. 20, 15 ef. = Sum. *nam*-T E; and such forms as *salimu* „alliance" V R. 1, 123. II R. 60, 40 *al.* and *baṭiltu* „a remitting" V R, 2, 112. But our tense also occurs in the form *kanaš*, that of the usual Infinitive; e. g. *šaṭar* (*ša-ṭar*) „it is written" K T. 182, 4; *alakû* „they went" SA^{s}. 93, 69. From all this it is clear that the »Perfect" of the ground-stem may have sprung from one of the forms of the Infinitive, and the uniform analogy of the derived stems seems to make the matter quite probable. The only solution of the problem that appears to me satisfactory is that the Participle, as well as the Infinitive, is in the ground-stem a surviving form of an abstract verbal noun. That the Participle in later times may have determined the predominant form of the »Perfect" is probable and may be accounted for in this way. The Participle and Infinitive in the ground-stem were of kindred origin and coincided in some cases exactly in form. The latter like the Infinitives of the derived stems came to be used as a verbal predicate with a regular verbal inflection. — a form which

was easily adopted by the coincident Participle. In course of time it was but natural that the form *rakis*, which the Participle and the Infinitive *possessed in common*, should be almost exclusively used for the tense thus created. In most of the derived stems on the other hand the two categories were sharply distinguished in form, and thus came to perpetuate their distinction in use.

The second argument is based upon this distinction in *use* just alluded to. If these verbal inflections were originally developed from Participles, it would be hard to account for the fact that the intermediate stage in the history of the latter is so little represented in Assyrian. The Participle proper in Assyrian (leaving out of the question the inflected »Perfect" forms of the ground-stem, which are now in dispute) is rarely if ever used as a primary *verbal* predicate. Its usage is quite limited and easily defined. It is used first and chiefly as a noun either as subject or attribute that is, as a substantive or *quasi* adjective. If used as a primary predicate (in principal sentences) it is a nominal predicate and proved to be such by its being used in the construct state and with possessive not objective suffixes; e g. K T. 79, 17. 19. 23. The other use of the Participle, which is quite restricted[12], is that of a secondary predicate (in circumstantial clauses); e. g. A A. 1, 10. II stet 45. V, 43 ff. A N. I, 17 *al.*

Turning now from the circumscribed range of the Assyrian Participle, to the unlimited expressiveness of the Infinitive, we are almost permitted to see the actual process by which these indefinite verbal predicates of which we are treating came into use. In some cases it is really difficult to distinguish the two categories. E. g. N S. II, 33 f. *ina ḳebêtika ṣîrti ša lâ nakâri* (*na-ka-ri*) *bîta êpušu* „By thy exalted command, which does not change, I built the house"; cf. N K. Bab. II, 27. Here we must clearly translate literally:

»by thy command which not for change, or changing etc." It is true that *lâ* seems to have the force of a preposition but no one will maintain that the phrase meant at first directly: „without changing." Much rather do we see here the primitive elements of the full-blown relative sentence with a verbal predicate: »which not change." Such indefinite types of expression are however very common in Assyrian and throw a flood of light upon the process of development of the language into more definite and more fully organized forms. It is often, for example, difficult to say whether in the frequently occurring phrases *lâ naparkû*, *naparkâ*, we have nominal or verbal predicates. Usually they are perhaps verbal; but in N S. II, 10: *mê nuḫšu lâ naparkûti* »waters of fulness, not coming short" the form is nominal, while in the similar construction S A. II, 46: *lâ baṭlu* we have at least the form of a verbal predicate: »it (or which) should not fail". Another type of expression is well worth studying. NK. X, 14. NS. II, 37 *emâ Samaš aṣû* »while (as long as) the sun rises", *emâ* is properly a noun in a dependent case, the infinitive of the verb *emû* „to unite" or »be united" (Fl. IV, 29). It is usually employed as a preposition NK. VI, 14. VIII, 8. IX, 16, and IV R. 29, 28 *a*, where in an expression similar to the one before us, it renders the sum. *kî* »with"; cf Sᵉ 274 and *em* TP. VI, 83. It is probably related to עִם (see Flemming on NK. VI, 14), which may also be used as an adverb like other prepositional nouns. The above expression is, in fact, the Assyrian counterpart to the phrase in Ps. 72, 5: יִרְאוּךָ עִם שֶׁמֶשׁ „they shall fear thee *along with* the sun". The literal force of the words is: »in conjunction with — the sun — in rising," but even in this guise the infinitive is already on the way to become a verbal predicate. Compare further SA. II, 18: *adî lâ bašî ušâlikšu* »until he was not, I destroyed him"; NK. VIII, 31 f.: *aššuᵐ puluḫtî Marduk*

bêlî'a libbû'a bašû: »because the fear of Marduk was within me". The Semitic languages bear everywhere traces of this primitive synthetic type of expression, and Assyrian and Hebrew most of all.

It has already been abundantly proved that the forms we are considering are capable of *both an active and passive* sense. This suggests a third argument in proof of the theory. It is the Infinitive and the Infinitive alone that possesses this two-sidedness in Assyrian as well as in the other Semitic languages. I do not need to prove this at length for the Assyrian, and shall give but one or two quotations: cf. Beh. 45: *ana kašâdu ina ali* »on arriving at the city" purely active — l. 36: *ana Bâbîli lâ kašâdu* »while Babylon was not yet reached" — half passive; TP. II, 45 (over 600 years earlier): *ana lâ kašâdi* »in order not to be taken prisoner" — pure passive; T P. VI, 17 ff: *alu šuâtu ana lâ ṣabâti u dûrašu ana lâ raṣâpu ina muḫḫi aštur* »that city that it should not be occupied, and its wall that it should not be fitted together, I wrote thereupon."

Finally, both as regards the meaning and the form, the whole scheme of the Semitic verb requires us to assume that these inflections are developed from abstract nouns and not from Participles. They are undoubtedly the analogue of the ordinary Semitic Perfect; only the later history of the latter has somewhat obscured the likeness. Still one only requires to run over the old familiar *ḳaṭal* to be struck by the analogy: Inf.: *ḳâṭôl*, once *ḳaṭâl* (the Assyrian *rakâsu*) is the lengthened form of Perf. *ḳatal* as *niḳṭôl* is of *niktal*. Piel Pf. *kiṭṭêl* is known to have been once *ḳaṭṭil* — the Inf. again; and so through Pual, Hifil, Hofal, and Hithpael. This is precisely the record unfolded by the Assyrian itself, and is far removed form participial phenomena both in form and meaning. The Participle in Assyrian has an independent history

of its own, but it is of quite another kind. It is also connected with the verbal noun, but not so directly. There was first, for example, the *act* of *running*, and then the subject of that act, the running *thing* or runner — participial *noun*, which includes the *quality* of the action — participical *adjective*. In all these inheres the verbal notion, whence we have the use as a predicate". On the other hand the verbal noun itself, of which the Infinitive is the nearest representative, lies in Semitic at the base of the inflected forms of the verb, as has also largely been the case in the Indo-European itself, a phenomenon which Ludwig and Fick have so finely demonstrated.

What has already been said will I think show the improbability of another theory, which was presented at the Second Oriental Congress in London and has been approved by Prof. Sayce in J R A S. 1877 p. 26 ff. Relying upon the fact that adjectives and substantives are also found inflected like Perfects, it is supposed that the endings were in the primitive Semitic at first attached indifferently to any sort of base and in all the dialects except Assyrian afterwards confined to purely verbal stems. Attention has also been called to the circumstance that in the Aramaic dialects new formations have been made from Participles, and that in the Mishna other forms besides are used as bases. As far as the use of the Participle is concerned it is sufficient to say in the first place, that the usage is quite modern in the Aramaic dialects and belongs to the decaying period of the language, and in the second place that the endings there may be attached to participles in any of the stems, while in Assyrian it is only the ground-stem that can be adduced with any show of reason, as the assumed base of such inflected Participles. As to the forms in Assyrian which result from attaching the endings spoken of to substantives and adjectives, they are evidently an ornamental rather than an essential

part of the language, being used mainly in rhetorical passages in the original inscriptions and in the highly wrought discourse of the translated tablets, where, moreover, they are sometimes clearly expedients for translating the simply constructed Sumerian verb. e. g. K T. 127, 56. 128, 8 *al.*

The true theory of the Semitic verb is that in all its tenses and in all its conjugations it is a series of denominatives [13], but it must be added also that the whole fabric rests upon the basis of Infinitives or, at least, of verbal nouns of which the Infinitive is the nearest, and at the same time the oldest surviving expression.

We can now take a more general survey of the forms and affinities of the ground-stem. The three forms I have written *rakis*, *rakas*, *rakus*, with no differentiation of long vowels, though the first when it has a passive sense is usually transcribed *rakîs* and the third *rakûs*. Dr. Haupt in J R A S. 1878, p. 245, expressed it as his opinion that it was doubtful whether the second vowel should be considered long, though he now so transcribes it. There does not indeed seem to be sufficient evidence to justify us in writing the second vowel long, and we are not warranted in relying upon the analogy of the cognate languages alone. If these vowels were long we would find frequent evidence of it in the writing as we so often do of the length of the second *a* in the Inf. *rakâsu*. In the Semitic period represented by the Assyrian, long and short vowels were in many forms as yet undifferentiated; and I presume no one now supposes that the fine distinctions of the later Semitic, which we know only in mature old age, were originally there, or that in general a separate consistent system of long vowels is conceivably possible in primitive speech. Be that as it may, the proofs of its existence in these forms are lacking in Assyrian. What the *correspondences* with the later forms were, however, it is, I think, possible to set forth. The

infinitive *rakâs* = Hebr. *ḳaṭôl* is lengthened from *rakas*, which corresponds to the Perfects *ḳaṭal*, *ḳ'ṭal* etc., forms scantily represented, as we have seen, in Assyrian. The other form of the Infinitive *rakis* became the most common of the Assyrian Perfect-inflections, used both actively and passively, and corresponds to the Semitic Perfect *ḳaṭîl* which is mostly intransitive. The same form was developed into an adjective and participle: with the first vowel lengthened, it had an active force, as Arab. and Aram. *ḳâṭil*, Hebr. כָּבֵד קָטֵל; with the second vowel lengthened, a passive: Arab. *ḳaṭîl*, Aram. *ḳ'ṭîl*, Hebr. קָטִיל[14]. Sometimes the original type was retained with a special meaning, beside the lengthened form. Thus Arab. مَلِك Hebr. מֶלֶךְ Aram. *m'lik*, *mal'ka* (originally *malika*) „king", i. e. „the controlling one", survives along with the Part. *mâlik* „controlling."[15] The form *ḳaṭul*[7] is the third form of the Arab. and Hebr. Perfect *ḳaṭula*, קָטַל. The most familiar form with the second vowel lengthened is the Hebr. Part. pass. קָטוּל[16].

NOTES.

A A. = »Esarhaddon" (I R. 45—47).
AB^{s}. = »History of Assurbanipal" by George Smith, Lond. 1871.
A L^{2}. = »Assyrische Lesestücke" by Friedr. Delitzsch, 2. ed. Leipzig 1878.
A N. = »Assurnasirpal" (I R. 17—26).
Bav. = Inscription of Sennacherib found at Bavian (III R. 14).
Bors. = Inscription of Nebuchadnezzar found in Borsippa (1 R. 51).
B T. = »Texts in the Babylonian wedge-writing" by T. G. Pinches, Part I, Lond. 1882.
E S C. = »Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes" by Fr. Lenormant, Paris 1876.
Fl. = The Flood Tablet IV R. 51 f.
G G N. = Göttinger gelehrte Nachrichten.
J R A S. = Journal of the Royal Asiatic Society.
K A T^{2}. = »Die Keilinschriften u. das Alte Testament" by E. Schrader, 2. ed. Giessen 1883.
K T. = »Akkadische u. sumerische Keilschrifttexte" by Paul Haupt, Leipzig 1881—2.
N S. = »Neriglissar" (I R. 67).
S A. = »Sennacherib" (I R. 37—42).
SA^{s}. = »History of Sennacherib" by George Smith and A. H. Sayce. London 1878.
S F G. = Die sumerischen Familiengesetze" by Paul Haupt, Leipzig 1879.
S R. = »Samsiramanu" (1 R. 29—31).
T P. = »Tiglathpileser" (I R. 9—16).
T S B A. = Transactions of the Society of Biblical Archaeology.
VH. = »Vocabular" in Haupts" Keilschrifttexte."
ZH. = »Zeichensammlung" in the same.

The other abbreviations require no explanation.

The literature of this subject is quite scanty. Dr. Hincks first called attention to the existence of inflections in Assyrian with personal endings like those of the Perfect of the other dialects, and gave them the name »Permansive." His treatment of the subject may best be seen in his »Specimen chapters of an Assyrian grammar" in the Journal of the Royal Asiatic Society 1866. The discovery of the existence of these inflections with the proof of their occurrence in all the classes of the Assyrian texts was one of the most brilliant and solid achievements of early Assyriological research. At the same time the above designation of the tense was inexact in being too special, and Dr. Hincks made no classification of the different types of formation and meaning. His successor in these investigations is Prof. Sayce, who developed the same views with additional illustrations in his »Assyr. grammar for comparative purposes" (London 1872), and more philosophically and accurately in his valuable and suggestive article, »the tenses of the Assyrian verb," in J R A S. 1877, where he also added materially to the list of personal endings, which he further supplemented with a contribution from himself and from Mr. Pinches in a note in J R A S. 1878 appended to Dr. Haupt's article on »the oldest Semitic verb form." In this exhibit by Prof. Sayce the chief defect was that the inflected forms of the derived stems were not accurately given. This want has been gradually supplied by other Assyriologists, especially Delitzsch, Haupt, and Pinches.

M. Lenormant and M. Pognon have promised treatises apon these inflections, but as far as I am aware, neither has yet appeared. No systematic attempt has, within my knowledge, yet been made, to note and classify the various uses of these inflections, and the present contribution, though framed as generally and as cantiously as possible, has doubtless the defects incident to a first essay.

It should be added, for the sake of completeness, that the existence of a separate »Permansive" tense was for a long while denied stoutly by the leading French Assyriologists. These however, as well as Prof. Schrader in his »Assyrisch-babylonische Keilinschriften" (1872), exercised a wholesome conservative influence in pointing out the vagueness and inaccuracy of much that was advanced in favor of this Permansive, while the latter scholar granted the existence of a few forms analogous to the ordinary Semitic Perfect.

1. *i* is also found later but very rarely; Beh. 13: *dîki* »he was slain," Beh. 17: *mîti* »he died." An explanation of these forms is attempted further on in the text; *a* seems to be used as an ending in Beh. 105:

mannu atta šarru ša bêlâ (*be-la-a*) *arki'a*, but the long *â* in *bêlâ* I cannot explain. If it is only graphic it is not without example.

2. For 3. fem. *ata* and even *a* (cf. קָטְלָה) are found occasionally e. g. *rabâta* S A. VI, 45, *nadâta* »was situated" ABs. 80, 6; *šukalula* (var. *šukululat*) A N. I, 62; cf. S A. Const. II, 65 *ékal ṣîrtu.... ša ma'dis šûtura*; *rabâ u šarḫa*.

3. Compare the remarkable variation in the following forms: *lû tamâta* »mayst thou exorcise" IV R. 1, 26—39 *b*; *lû tamâtu* IV R. 1, 50. 54 *b*. 62. 69 *c*; *lû tamât* K. T. 83, 7. 17. 22. 85, 29. 34. 44. 49. 54 etc.; *lû tamâti* IV R. 7, 50 *a*. 14 *b*, rev. 4.

4. See Sayce in J R A S. 1877, p. 30 ff. 1878, p. 252.

5. *ka* for the 1. sing. occurs in *ṣebâka* »I wish" Naksh-i-Rustam 24.

6. An example is furnished in *ku-uṣ-ṣu-pa-ku-nu* (קצף?) »ye have gathered (preserved)?" IV R. 52, 26 *a*.

7. Two forms like *rakas* are cited further on in the text.

For a list of forms like *rakus* see Haupt G. G. N. 1883 p. 95, n. 2, some of which are used as verbal predicates (without copula); add *zakur* »is mentioned" III R. 4, 15*b* (K. A. T². 460 Ann.).

8. For the interesting form *tišmuru*, apparently transposed from *šitmuru* »he thinks upon" N K. I, 14, see J. Flemming ad. loc. in his excellent Inaugural-Dissertation, »Die grosse Steinplatteninschrift Nebukadnezar's I." Göttingen, 1883.

9. *Suparruru* »is spread" T P. VII, 58; *šukalulâ* »are suspended" (cf. note 2.) S R. III, 48. Compare »Pilel" forms in Hebrew.

10. Haupt (G G N. 1883 p. 106 n. 2) reads for K I. L A L. Assyr. *napalsuḫu*. This reading is however doubtful. Compare also K T. 61, 35 f. 51. 69, 12 f., where the meaning »weight" is confirmed.

11. It should not seem strange that the Participle should have the same form as one of the types of the Infinitive. The phenomenon is not confined to the Semitic, but meets us also in the Greek verb, where the associations of the Infinitive in *μεν*, *μεναι* with Greek and Sanskrit participial forms are now a commonplace with students of Indo-European. The Latin gerund. and the future Part. pass. show an association of form and meaning which may aptly be compared with the relations of the Assyrian Infinitive and Participle of the ground-stem especially with the form *rakus* as »passive Participle" and as »Permansive;" cf. note 16.

12. The Assyrian usually employs for this purpose the Present with or without *ma*.

13. The theory that the Semitic verb is based upon the noun was, so

far as I know, first propounded by Dietrich. It has lately been popularized by Prof. Sayce in his various writings. The formula which the latter so often employs: »in Semitic the noun precedes the verb" must, however, be understood as only half true, or at least as requiring explanation. To prove that nominal flection preceded verbal flection is in the present state of our knowledge impossible. But it is not necessary to the character either of a verb or a noun that it should be formally inflected, and what are capable of being used either as subject or as predicate cannot strictly be called simply nouns. They are properly verbal nouns, or rather verbnouns; and the Arabic grammarians are right in naming them *maṣdar* »place of issue or origin," because from them the more complex ideas of the finite verb are derived (Caspari-Müller § 199 Anm.). The equivalent term *nomina actionis* when used in its widest sense also requires at least popular explanation. It includes *nomina patiendi* as well as *nomina actionis* in the literal sense.

14. This form is also capable of an active meaning, as is now generally recognized: נָבִיא. פָּקִיד. חָסִיל. פָּלִיט. أَصِيرٌ. This affords a most remarkable parallel to the two-sidedness of the Assyr. *rakis*, which, according to my theory, is the same form.

15. Cf. Gesenius-Kautsch § 84 *a*, 1 *b* and Anm.

16. Cf. עָשׁוּק »oppressor", יָקוּשׁ and יְקוּשׁ »bird-catcher", which (cf. כָּבֵד, צָמֵא etc. — at once Perf. Adj. and Part.) is of course the same word as the Perf. יָקַשׁ »he set snares". Thus the form *ḳaṭul* (*ḳaṭûl*) is also capable of an active meaning like *ḳaṭûl* (*ḳaṭûl*). Instead of regarding the whole class of forms ܩܛܳܠܳܐ »Murderer" (Nöldeke § 107) as purely Syriac with the original pronunciation *ḳâṭôlâ*, is it not possible to bring them under the same category, having the original sound *ḳâṭûlâ*? (cf. Nöld. § 48). It is not quite accurate to regard the form *ḳaṭûl* as properly a pass. Participle. As well might Assyr. *saṭar* »it is written" (cf. *zakur* »it is mentioned") be called a Part pass. The proper sense is that of *inherent permanent quality* (cf. Caspari-Müller § 244). So كَذُوبٌ lying, עָרוּם cunning. עָצוּם »powerful," or with short *u* רָחוֹק »far", Assyr. *rûk*, עָמֹק »deep" *al.* The passive meaning is secundary, as usual.

APERÇU GRAMMATICAL

DE

L'ALLOGRAPHIE ASSYRO-BABYLONIENNE

PAR

J. HALÉVY.

APERÇU GRAMMATICAL

DE

L'ALLOGRAPHIE ASSYRO-BABYLONIENNE.

§ 1.

L'idiome sémitique parlé par les Assyriens et les Babyloniens se trouve dans les textes cunéiformes exprimé par deux systèmes différents: le système *démotique* ou vulgaire et le système *hiératique* ou sacerdotal qu'on nomme aussi l'*allographie* assyro-babylonienne.

A l'opposé du système démotique qui exprime les mots conformément à la prononciation réelle, le système hiératique les figure artificiellement, soit par des idéogrammes, soit par des phonogrammes, soit enfin par une combinaison des deux ensemble. Ce mode de représentation *idéophonique* s'adresse beaucoup plus à l'intelligence des lecteurs qu'à leurs oreilles. Les signes groupés hiératiquement, quand on les lit avec leurs valeurs phonétiques, reproduisent rarement la forme intégrale des mots qu'ils sont destinés à exprimer; ceux-ci sont le plus souvent déguisés sous des formes si étranges que la plupart des assyriologues y ont cru voir l'expression d'une

langue non sémitique, appelée par eux accadien ou sumérien. Dernièrement, on a même cru distinguer deux dialectes de cette langue et l'on a donné à l'un le nom d'accadien et à l'autre le nom de sumérien. L'étude approfondie des textes originaux fait disparaître ces trompeuses apparences: il ne s'agit pas d'un idiome exotique et encore moins de deux dialectes de cet idiome, mais d'un système de rédaction, comportant des diversités d'orthographe et ayant pour base la seule langue vraie, celle que parlaient les Sémites de l'Assyrie et de la Babylonie.

Par rapport à la filiation, le système hiératique remonte directement à l'état primitif et hiéroglyphique de l'écriture cunéiforme. Le développement du système démotique appartient à une époque postérieure, où le passage des idéogrammes en signes phonétiques était complètement achevé. Néanmoins la puissance idéographique des signes cunéiformes n'a pas disparu et de telle sorte chacun de ces signes est simultanément un idéogramme et un phonème syllabique, car l'écriture cunéiforme sémitique n'est jamais arrivée à l'alphabétisme.

§ 2.

IDÉOGRAMMES ET PHONOGRAMMES.

Après ces notions préliminaires nous passons à exposer les modes d'expression auxquels les signes cunéiformes peuvent donner lieu par suite de leur double puissance d'idéogrammes et de phonogrammes ou phonèmes.

En sa qualité d'idéogramme, le signe n'indique pas seulement l'objet dont il présente l'image, mais aussi tous les autres objets qui, dans la conception des inventeurs, s'y rattachaient par une analogie quelconque et formaient une sorte de groupe idéal. Le signe cunéiforme désigne donc plusieurs objets en même temps, il est essentiellement *polysème*.

Comme phonogramme ou phonème, le signe cunéiforme pos-

sède en même temps plusieurs valeurs, est essentiellement *polyphone*.

Ces phénomènes de polysémie et de polyphonie se tiennent et s'expliquent réciproquement. Plusieurs des objets qui se groupent autour de l'idéogramme spécifique ne doivent leur entrée dans cette famille idéale qu'à l'analogie de leur nom et celui de l'objet figuré par l'idéogramme. C'est la loi de l'homophonie. D'une autre part, chacun des objets secondaires peut virtuellement laisser son nom à l'idéogramme devenu phonème et en augmenter ainsi les valeurs phonétiques.

Quant au passage du nom entier en phonème syllabique, il se réalise au moyen de la méthode acrologique qui consiste à en laisser tomber les syllabes ou lettres finales et à n'en conserver que la première, tantôt fermée, tantôt ouverte. La syllabe ouverte forme la dernière simplification à laquelle l'écriture cunéiforme soit parvenue; un pas de plus et on aurait eu l'alphabétisme, mais ce pas n'a pas été fait et n'a pu être fait par les Assyriens [1]).

Comme il s'agit ici d'un mécanisme général et applicable à toutes les langues, nous croyons utile de l'élucider par un exemple tiré de la langue française.

Etant donné un signe qui représente l'image d'un brochet, ce sera à la fois un idéogramme et un phonème.

idéogramme.		phonème.
brochet,	poisson	broch, bro; pois, poi
Par homophonie: projet,	boisson	pro
	poison	

Exemples cunéiformes: 1. le signe *ku*

idéogramme.	phonème.
kumu „lieu", *shubtu*, *duru* „demeure"	*kum*, *ku*, *dur*.
Par homophonie: *ṣu(zu)batu* „vêtement"	*zu*.

1) Voyez *Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babylonienne*, p. 99—101.

2. le signe *udu*

idéogramme.

udu „jour", *shamshu* „soleil", *pâru*, *babbaru* „clarté", *tamtu* „mer".

phonème.

ud, *u*. — *sham*. — *par*. — *babar*. — *tam*.

3. *ad*

idéogramme.	phonème.
adu „alliance", *abu* „pére"	*ad*, *a*

Par hom. *apu* „creux"

4. *nun*

idéogramme.	phonème.
nunu „grand poisson, grand" *hâshu* „crainte"	*nun*, *ha*

5. *mut*

idéogramme.	phonème.
mutu, *damu* „homme, époux",	*mut*.

damu „sang".

da'mu „obscurité, ténèbres".

Il va de soi que les diverses puissances idéographiques ou phonétiques attachées au signe sont déterminées par l'usage et présentent un développement inégal.

§ 3.

PHONOLOGIE.

En ce qui concerne l'état phonique du système sacerdotal, il renferme naturellement toutes les articulations de la langue assyrienne, savoir les consonnes *b*, *g*, *d*, *z*, *'h*, *th*, *k*, *l*, *m*, *n*, *o*, *p*, *ç*, *q*, *r*, *sh*, *t* dont les 4 suivantes: *'h*, *th*, *ç*, *q* sont purement sémitiques, ainsi que le signe ʾ, qui désigne en même temps les lettres *aleph* et *ʿaïn*. Les voyelles sont au nombre de 4: *a*, *e*, *i*, *u*. Il n'y a qu'une seule diphthongue: *ia*.

En hiératique comme en démotique, le signe *za* se lit aussi *ça*; *da* exprime aussi le son de *tha*, et *di* celui de *thi*; le son *w* est exprimé par *m*. Celles-ci sont des lectures régulières; d'autres lectures plus rares sont données par les gloses.

Grace à la loi de l'homophonie, les lettres sourdes se confondent souvent avec les sonores dans les syllabes fermées, ainsi par exemple, le signe *tab* exprime encore les syllabes *tap*, *dab*, *thab*, *dap*, *thap*. Pareillement le signe *shat* peut se lire aussi *sat*, *zat*, *shad*, *shath*, *sad*, *sath*, *zad*, *zath*. Mais sur ce point encore c'est l'usage qui décide en fixant les limites de l'ambiguïté de chaque signe.

Dans certains cas, la loi de l'homophonie est poussée au point de confondre les unes avec les autres les consonnes d'un même organe: *z*, *ç*, *sh*; *b*, *p*, *m*; *l*, *n*, *r*; *g*, *k*, *h*; *d*, *th*, *t*. Grace à une prononciation gutturale dont nous nous rendons difficilement compte, *m* pouvait aussi exprimer le son *g*. On trouvera plus loin de nombreux exemples de ces mutations.

§ 4.

INDICATIONS DES SONS.

Pour indiquer l'épellation des signes cunéiformes, surtout des signes polyphones, les syllabaires assyriens décomposent le son unique en deux ou trois syllabes.

1. Syllabe à voyelle finale: *ma*, *ma-a*; *te*, *te-e*; *li*, *li-i*; *bu*, *bu-u*.
2. Syllabe à voyelle initiale: *a*, *a-a*; *ag*, *a-ag* ou *a-ga*; *em*, *e-im* ou *i-mi*; *un*, *u-un* ou *u-nu*.
3. Syllabe à voyelle intermédiaire: *kal*, *ka-al* ou *ka-la*; *dib*, *di-ib* ou *di-bi*; *bur*, *bu-ur* ou *bu-ru*.

Au lieu de l'épellation analytique, on indique le plus souvent la prononciation du signe par un complément phonétique d'après la règle suivante: quand la syllabe se termine par une voyelle, on la fait suivre d'une voyelle; quand elle

se termine par une consonne, on la fait suivre d'un signe qui exprime la consonne finale accompagnée d'une voyelle.

La voyelle du complément phonétique est d'ordinaire *a* ou *e* (*i*), rarement *u*: *me-a*, *mal-e* = *me*, *dan-*(=*ag*) *ga*, *en-na* ou *en-ni*; *sur-ra*; *kushu-u*; *tar-*(=*sil*) *la*; *mah*, *mah-ha*.

Quand la consonne terminale est équivoque, on emploie souvent une lettre sonore comme complément phonétique:

1. labiales, *lib*, *li*(*b*)-*ba*; *ap*, *a*(*p*)-*ba*.
2. dentales, *mat*, *ma*(*t*)-*da*; *guth*, *gu*(*th*)-*da*; *pad*, *pa*(*d*)-*da*.
3. sifflantes, *ush*, *u-zu*; *aç*, *a-za*; *kus*, *gu-za*; *gaz*, *ga-za*.
4. palatales-gutturales, *shaq*, *sa*(*q*)-*ga*; *tik*, *ti*(*k*)-*ga*; *rag*, *ra*(*g*)-*ga*; *she*^{c}, *she-ga*; *ri*(*h*), *ri-ga*.

Cette règle s'observe aussi quelquefois dans le déguisement de vocables démotiques dont il sera question plus loin et même pour la consonne initiale: dém. *shaqu*, hiér. *sa*(*g*)*ga*; dém. *ashlaku*, hiér. *a-za-la*(*g*)-*ga*; dém. *ashthu*, hiér. *a-za-ad*. Cette préférence pour les lettres douces reflèchit la prononciation babylonienne.

Conformément à l'usage assyrien, l'*m* finale se change parfois en *n*: *din-gir* pour *dim-gir*, comparez le démotique *hanshu* pour *hamshu*, *dunqu* pour *dumqu*.

§ 5.

EUPHONIE.

L'assimilation ainsi que la contraction des voyelles est identique à celle du système vulgaire. La voyelle *e* ou *i* devant *u* s'assimile à cette dernière ou disparait entièrement: *in-zu-ush* pour *in-zu-esh*; *in-na-an-shumu-ne* pour *in-na-an-sumu-e-ne*. Exemple démotique *banû* pour *baniu*.

Mentionnons encore l'importante loi d'euphonie qui domine les vocables assyriens des deux systèmes de rédaction, l'imâlé ou l'attraction des voyelles, grâce à laquelle l'*a* devant *i*, *e* se change en ces voyelles: Exemples démotiques: *shikitu* pour

shakitu, *ukirin* pour *ukarrin*. Exemples hiératiques: *ibil(a)* pour *abil*, du dém. *ablu*; *e-me* pour *a-me*, du dém. *amu*; *e-ne* pour *a-ne* du dém. *annu*. L'autre loi d'euphonie assyrienne qui change l'*a* en *i* au commencement de certains mots polysyllabiques s'observe aussi dans le système hiératique. Comme exemple peut servir le nom d'Astarté, sémit. *ʿAshtart*, ass. dém. *Ishtaritu*, hiér. *ish-tar*.

De l'assimilation des consonnes on observe celle d'une *n* à l'*m* suivante: *kim-mu* pour *kin-mu*. Exemples démotiques: *mimma*, *erumma* pour *minma*, *erubma*.

La lettre *m* est souvent élidée: hiér. *dug* „bien" pour *dumug*, dém. *dumqu*; hiér. *su-ku* „privation, faim", dém. *sunqu* pour *sumqu*.

§ 6.

MORPHOLOGIE.

Les phonèmes hiératiques formant des noms de lecture ou d'épellation propres aux signes cunéiformes et ne constituant pas de mots réels, n'ont rien de commun avec les racines d'un idiome. Ils sont analogues à nos noms de lettre: *a*, *bé*, *cé*, *dé*, *é*, *effe*, *gé*, *ache* etc. qui sont artificiellement formés ou plutôt déformés des mots phéniciens *alph*, *bêt*, *giml*, *dalt*, *hé*, *wâw* etc., sans jamais constituer des mots vrais.

Comme les signes dont ils indiquent la lecture, ces phonèmes, qu'ils soient exprimés par des idéogrammes ou par des phonogrammes, ont naturellement un caractère nominal ou de nom verbal. Pour leur donner une signification verbale, il est nécessaire de les faire accompagner de signes représentant les personnes, les temps et les modes. Les signes ou phonèmes formatifs, ainsi que ceux qui expriment les désinences nominales, les pronoms, les mots de liaison, sont en grande partie écrits phonétiquement et constituent des phonogrammes.

Pour ce qui concerne la question d'origine, on a vu plus haut

que ces phonèmes représentent toujours des thèmes assyriens plus ou moins écourtés ou défigurés. Les types démotiques se retrouvent aisément pour les phonèmes polysyllabiques tels que *a-za-lag*, *suk-kal*, *sa-har*, *sam-li-in*, *su-mu-ug* qui viennent de l'assyrien *ashlaku* „argentier", *sukkalu* „serviteur", *saharatu* „terre, poussière", *shamlinu* „drap de lit, manteau", *sumqu* (*sunqu*) „privation, défaut". Dans les phonèmes monosyllabiques se terminant par des consonnes, les types assyriens se font aussi reconnaître en grande partie, quand on ne perd pas de vue les règles formulées ci-dessus sur le complément phonétique. Ainsi par exemple: les phonèmes hiératiques *id*, *ab*, *im*, *she*, *lim*, *bir*, *ag*, *ma-(da)*, *gi-en* se ramènent avec certitude aux termes démotiques: *idu* „main", *apu* „cavité", *emu* „espace", *sheum* „blé", *limu* „devant", *biru* „produit", *aggu* „fort, violent", *matu* „pays", *kinu* „vrai". Les plus difficiles à restituer sont les monosyllabes à voyelle finale comme *la*, *ni*, *sa*, *bi*, parce qu'il en manque deux consonnes radicales sur trois. Un certain nombre parmi ceux-ci se rétablissent néanmoins au moyen de la règle de formation qui sera exposée tout-à l'heure.

Phonèmes monosyllabiques:

gal „grand"	type dém. *gallu*, *idem.*
bur „dissoudre, résoudre"	„ *burru*, „
iṣ, *iz* „bois"	„ *iṣu*, „
gish „bois"	„ *gishshu*, *gashishu* „bois, perche".
el „pur"	„ *ellu*, *idem.*
sub, *zub* „fondre"	„ *zub*, „
nag, „verser boire"	„ *naqu*, „
mah, „grand supérieur"	„ *mahhu*, „
gir, „poignard, épée"	„ *giru*, „
gir, „pied"	„ *girru*, „marche".
tab, „compagnon"	„ *tabbu*, idem.
sal, „esclave, femme"	„ *salatu*, „
kar, „enceinte, ville"	„ *karu*, „
ab, „vallée profonde"	„ *apu*, „cavité".
an, „ciel, dieu"	„ *Anu*, „dieu du ciel supérieur".
shah, „bête féroce"	„ *shahu*, *idem.*
zir, „semence"	„ *ziru*, „
sag, „tête"	„ *shaqu*, „

gaz, „trancher, couper"	type dém.	*gazazu*, *idem.*
çab, „guerrier"	„	*çabu*, „
hul, „mauvais"	„	*hulu*, „

Phonèmes polysyllabiques:

temen, „fondation"	type dém.	*temennu*, idem.
gillan, „amphore"	„	*giltanu*, „
engar, „racine, sol"	„	*ikkaru*, „
namtar, „sort, mort"	„	*namtaru*, „
ashura, „flot"	„	*ashuraku*, „
bara, „sanctuaire"	„	*paraku*, „
lama, „sorte de démon"	„	*lamasu*, „
muru, „milieu"	„	*murubu*, „

La désinence du genre féminin, *t*, est ordinairement abandonnée:

adama „sang, suc"	type dém.	*adamatu*, *idem.*
dim „perche, colonne"	„	*dimtu*, „
ishta, „Astarté"	„	*ishtaritu*, „
shim, *sim*, „destin, sort"	„	*shimtu*, „

Quelquefois néanmoins, elle est conservée sous forme d'un *d*:

sangudu, „prétrise"	*sangutu*, *idem.*
gada, „main"	*gatu*, „

Bien qu'en principe le mot assyrien transmette à l'idéogramme qui l'exprime sa première syllabe en qualité de valeur phonétique, on remarque une déviation dans nombre de mots commençant par une voyelle. Ce fait ne constitue pas une exception, mais il est le résultat d'une importante règle de dérivation de la langue assyrienne. Dans cette langue, comme d'ailleurs dans les langues soeurs, les racines à voyelle initiale tirée des lettres faibles *aleph*, *hê*, *yod*, *wâw* abandonnent souvent cette voyelle dans les noms dérivés ou dans certaines formes verbales, ainsi par exemple, les mots *shiptu* „incantation", *shubtu* „demeure", *ridu* „homme de basse naissance, serviteur", *lêku* „jeune enfant ou animal qui commence à marcher" viennent de *ashapu* (r. *ashp*) „conjurer", *ashabu* (r. *wshb*) s'asseoir, „demeurer", *aradu* (r. wrd) „descendre, baisser" *alaku* (r. *hlk*) „aller, marcher". La même règle domine aussi la formation des phonèmes nominaux du système hiératique. Ainsi sont formés:

a-ra, *a-ri*, *ra*, *ri*, „couler, eau coulante" de *aru* (r. *y'r*) „couler".
e-ne, *ne*, *ni*, „lui, celui-ci" de *annu*, *anni* „ce, celui ci".

e-me, *me*, *mu*, „nom, parole" de *amu* (r. *wmy*) „mentionner, parler".
num, *nim* „hauteur" de *anum*, *anim*, *anu*, „dieu du ciel supérieur".
lal, „chose suspendue, poids, précieux" de *alalu* „suspendre, attacher".
rig, „verdure" de *urqitu* (r. wrq) „verdure".
gur „brique" de *agurru* (r. *agr*) „brique".
mulu, *meli* „homme" de *amelu* (r. *aml*) „homme".
e-pin, *pin* „fond" de *apinu* (r. *apn*) „fond".
e-ga, *e-gi*, *gi* „roseau" de *agu* (r. *ayg*) „roseau, marais, étang."

§ 7.

PROCÉDÉS DE FORMATION.

Pour représenter hiératiquement tous les mots de la langue assyrienne, les signes simples, malgré leur polysémie doublée de polyphonie, ne suffisaient pas et les scribes ont été obligés de mettre en oeuvre divers procédés de formation dont voici les plus connus:

1. La paraphrase

dém. *arallu* „Hadès, enfer"	hiér. *e-kur-be* „maison du pays de mort".
„ *sharru* „roi"	„ *un-gal* „homme grand".
„ *kalbu* „chien"	„ *ur-ku* „jeune animal de maison".
„ *néshu* „lion"	„ *ur-mah* jeune-animal prodigieux".
„ *nâru* „fleuve"	„ *a-zik* „eau-courante".
„ *aladu* „naître"	„ *tu-uddu* „entrer sortir".
„ *sheru* „viande"	„ *am-be* „boeuf sauvage mort".
„ *mushu* „nuit"	„ *gig* „noir".
„ *huraçu* „or".	„ *KV-gi* „brillant vrai".
„ *kaspu* „argent"	„ *KV-par* „brillant blanc".
„ *meshritu* „membre"	„ *id-shu-gir* „main droite—main gauche—pied."
„ *imittu* „droite"	„ *id-zi-(da)* „main forte"
„ *shumelu* „gauche"	„ *id-kab* „main lourde".

C'est par la paraphrase que sont rendus la plupart des noms propres des dieux, des villes et des fleuves:

dém. *Purattu* „Euphrate"	hiér. *a-zik ud-kip-nun-ki* „fleuve de Sipar".
„ *Ara'htu* „Arahtou, canal de Babylone"	„ *a-zik ka-ha-an* „fleuve bouche du poisson divin".
„ *Sipar* „Sipara"	„ *ud-kip-nun* „lumière de la grande région".
„ *Nipur* „Nipour"	„ *en-lil-ki* „lieu de Bel".
„ *Belum* „Bel"	„ *en-lil* „maître des Lil, sorte de démons".
„ *Nabu* „Nébo"	„ *an-pa* „dieu du burin".
„ *idem*.	„ *an-ag* „dieu du calame".

2. La traduction

dém.	*Nabu-kudur-uçur* „Nabuchodonosor"	hiér.	*an-pa sha-du shish* „Nabou garde les frontières".
„	*Tuklat-pal-eshir* „Tiglatphalassar"	„	*iç-ku-ti tur-ush e-shar-ra* „aide du fils du sanctuaire".
„	*Kimtu-rapashtu* „Kimtourapastou"	„	*ha-am-mu ra-bi* famille nombreuse".
„	*Nabú* „Nabou"	„	*Ka-DE-a* „annonciateur".
„	*Asshur-naçir-pal* „Assurnacirpal"	„	*an ash-shur shish-a* „Assur garde le fils".

3. La transcription. Ce procédé rare se borne aux noms propres intraduisibles ou à ceux qu'on n'a pas pris la peine de traduire:

dém.	*Hásh-hamér* „nom d'homme"	hiér.	*idem.*
„	*Çarpanitum* „nom de déesse"	„	„
„	*Sábu* „montagne mythique"	„	„
„	*Arali* „montagne sacrée"	„	„

4. L'holophrase; elle consiste à attribuer à l'idéogramme et à son phonème toutes les significations qui sont propres aux mots qu'il figure:

dém.	*kararu* „tourner, entourer, protéger, courir"	hiér.	*kar, idem.*
„	*çalmu* „figure, ombre, noir, mauvais"	„	*gig,* „
„	*inu* „oeil, surface, devant, source"	„	*shi,* „
„	*ilu* „haut, enlever, éloigner"	„	*il,* „
„	*damu* „sang, enfant"	„	*ush,* „
„	*ellu* „clair, pur, désert"	„	*el,* „
„	*shakanu* „faire, travailler; demeurer"	„	*gar,* „
„	*belu* „seigneur, détruire"	„	*be,* „
„	*shipru* „message; affaire, travail"	„	*kin,* „
„	*libbu* „coeur, milieu, enfant"	„	*lib (sha)* „

5. L'homophonie; elle consiste à représenter par un même signe ou phonème les mots qui ont une analogie phonétique avec le terme figuré. Nous avons déjà mentionné ce principe dans la partie phonologique. Nous ajoutons ici de nouveaux exemples:

dém.	*shattu* „année" *shattu* „heure"	hiér. *mu* „année; heure".
dém.	*thabtum* „bien" *dabtum* „reptile"	hiér. *mun(u)* „bien; reptile".
dém.	*nasaku* „fondre, fusionner" *nashaku* „mordre" *nashaqu* „baiser, embrasser"	hiér. *sûb* „fondre, mordre, embrasser".
dém.	*saharu* „retourner, revenir, entrer" *çaharu* „être petit" *zaaru* „tourmenter, maltraiter"	hiér. *tu, tura* „rentrer, petit, malade".

dém.	*nabû* „annoncer, parler" *na'butu* (r. *abt*) „fuite"	hiér. *DE* „parler; fuite".
dém.	*idu* „main, force" *edu* „seul, unique" *edu* „flot, fleuve" *iddu* (pour *iththu*, r. *hnth*) „asphalte"	hiér. *id* „main, force; seul, un; flot, fleuve asphalte".
dém.	*naqbu* „trou, cavité" *nagpu* „mortalité"	hiér. *be* „trou; mort".
dém.	*anaku* „moi" *anaku* „plomb"	hiér. *an-na* „moi; plomb".
dém.	*aribu* „corbeau" *aribu* „sauterelle"	hiér. (déterm.) *çab* „corbeau; sauterelle".
dém.	*kinu* „vrai, ferme" *ganu* „canne. roseau"	hiér. *gi* „vrai, ferme; canne, roseau".
dém.	*iqlu* „champ" *aklu* „nourriture"	hiér. *u* „champ; nourriture".

L'homophonie se réduit souvent à une légère assonnance:

dém.	*balathu* „vie" *bamatu* „hauteur"	hiér. *ti* „vie; hauteur".
dém.	*anaku* „moi" *alaku* „aller"	hiér. *du* (*gin*) „moi; aller".
dém.	*damu* „sang, enfant" *thaimu* „commandeur, seigneur"	hiér. *ush* „sang, enfant, seigneur".
dém.	*sheru* „viande, chair" *çiru* „sur, au dessus"	hiér. *su* „viande; sur".
dém.	*nakasu* „couper" *makisu* „percepteur des impôts"	hiér. *tar* (*kud*) „couper; percevoir les impôts".
dém.	*aklu* „manger" *aqru* „précieux"	hiér. *ku* (écrit respect. *ka-gar* et KV) „manger; précieux".
dém.	*ishatu* „feu" *eshshu* „nouveau"	hiér. *bil* „feu; nouveau".

Ce procédé fournit en quelque sorte des calembours hiératiques.

6. Le *rébus*; il consiste dans une analyse artificielle du mot. On en distingue deux variétés:

1. rébus simple, où l'ordre des syllabes est conservé dans l'écriture:

dém. (*mat*) *marrati* „pays de la mer, occident"	hiér. *mar-tu* „demeure du coucher (du soleil)".
„ *gihinnu* „ricin"	„ *gi-ha-an* „plante du poisson divin".
„ *higallu* „canal, abondance"	„ *gan* (= *hi*) *kal* „bien possédant".
„ *ekallu* „palais"	„ *e-gal* „maison grande".
„ *tiamtu* „mer"	„ *ti-sal* (= *am*) *mat* „de vie servante".
„ *ishtaritu* „Astarte"	„ *ish-tar* „la terre frappant".
„ *tamkaru* „laboureur, ouvrier"	„ *dam-gar* „maître de labeur".

dém. *rishtanu* „premier, supérieur"	hiér. *sag* (= *rish*)-*dan* „chef fort"
„ *marudukku* „Marduk"	„ *mer-dugu* „messager bon".
„ *eridu* „ville babylonienne"	„ *eri-du*(*gu*) „ville bonne".
„ *tipsharu* „interprète, scribe"	„ *dip-shar* „tablette écrivant".
„ *ammatu* „flot, inondation"	„ *a-mâ-tu* „eau-navire-entrant".
„ *hurshu* „montagne boisée"	„ *hur-sag* (= *rish*) „crête-tête".
„ *urqitu* „verdure"	„ *u-rig* „champs-verdure".
„ *shaqilu* „suspendu, élevé"	„ *sag-ga-thu*(*-il*) „tête élevée".

2. *rébus à anagramme*, dans lequel l'ordre des syllabes est interverti:

dém. *kibil* „feu"	hiér. *bil-gi* = *gi-bil* „roseau brulant".
„ *apsu* „océan, abîme, mer"	„ *zu-ap* = *ap-zu* „maison de sagesse".

Quelques uns de ces moyens de formation peuvent à l'occasion se combiner ensemble. Exemples:

1. paraphrase à anagramme:

dem. *sharru* „roi"	hiér. *gal-un* = *un-gal* „homme grand".

A ces procédés pour ainsi dire organiques, se joint un moyen graphique qui déguise très souvent les signes primitifs par des signes homophones mais offrant un sens idéographique tout différent. Exemples:

dém. *Kuta* „Kouta"	hiér. *gu-du-a*,	écrit	*tig-gab.*
„ *lilu* „sorte de démon"	„ *lil-la*,	„	*Kit-lal.*
„ *Babilu* „Babylone"	„ *bab-lu*,	„	*tin-tir.*
„ *ashakku* „génie de maladie, fièvre"	„ *a-zak*	„	*id-pa* „force brisant".
„ *manahtu* „lieu de repos"	„ *ma-na*	„	*ma-NA* „lieu-repos".
„ *kanakku* „poteau?"	„ *ka-na*	„	*KA-NA* „porte-repos".
„ *ammatu* „flot, inondation"	„ *a-ma-tu*	„	*a-MA-tu* „eau-navire-entrer".
„ *kingu* „terre, sol"	„ *kin-gi*	„	*ki-du* „lieu-se tenir debout".
„ *melamu* (r. *'alm*) „majesté"	„ *me-lam*	„	*me-ne* „nom brillant".
„ *gunnu* „rançon"	„ *gu-un*	„	*tik-un* „cou ou tête d'homme".
„ *zaknu* „sorte de pierre, marbre?"	„ *za-gin*	„	*za-kur* „pierre de montagne".

Enfin, rappelons un phénomène important relatif à la lecture des phonèmes hiératiques. Ces phonèmes, quelle qu'en soit la composition ou l'orthographe, sont susceptibles de lectures particulières qui ne répondent pas aux valeurs syllabiques des signes. Le plus souvent ce sont les synonymes soit démotiqués soit hiératiques auxquels ces lectures sont empruntées. Elles sont fréquemment indiquées par des gloses spéciales, mais la plupart de ces lectures qui justifient pleine-

ment la dénomination d'allographie que nous appliquons au système hiératique, demeurent encore inconnues. Nous donnons ci-après quelques exemples de ces lectures extraordinaires:

hiér. *ka-ka(-ma)* „parole, incantation",	lisez *enim(ma)*, du dém. *inum* (r. *'anw*), *idem.*
„ *ka-mash* (= dém. *kemasshu*) „cuivre"	„ *za-bar*, du dém. *sipirru*, *idem.*
„ *ka-kip* = dém. *tamkaru* „laboureur, ouvrier"	„ *abira*, du dém. *abiru*, *idem.*
„ *rab-gam* „pilier, chevalet?"	„ *dim*, du dém. *dimtu*, *idem.*
„ *e-kur-be* „enfer, Hadès"	„ *arali*, du dém. *arallu*, *idem.*
„ *sag-tin* = dém. *sabú* „ivre, aviné"	„ *kurún*, du dém. *kurunnu* „vin".
„ *sha-tur-lal* = dém. *shuma* „si"	„ *tukundi* du dém. *tuquntum* „lutte, bataille", hiér. *shum.*

Il est à peine besoin d'ajouter que, faute de connaissances suffisantes de la langue assyrienne, l'immense majorité des lectures consignées dans les gloses que nous possédons, présentent des énigmes insolubles dans l'état actuel de la science.

§ 8.

NOMS DIVERS.

Pour former une sorte d'adjectifs de possession, on emploie le phonème *ik* (= *gal*), écrit aussi *ma-al*, probablement le thème de *aqlu* „maître, possesseur" avec l'élision de la voyelle initiale. Ainsi *hul-gal* „maître de mal, mauvais", *zi-gal* (*zi-ik alias shi-mal*) „maître de vie, vivant", *a-gal* (écrit *id-ik*, *alias id-ma-al*) „maître de puissance, puissant". Cette formation répond essentiellement aux formes assyriennes *bel lumni*, *bel balathi*, *bel dannuti.*

Les composés assyriens formés des relatifs *sha* „ce que" et *nin* (corrompu de *nim*) „toute sorte de" sont aussi usités dans le système sacerdotal: *nin* (écrit *sha*) *gig* „douleur, mal", *nin* (écrit *sha*) *gi-na* „justice", *nin* (écrit *sha*) *ag-ga* „fort, puissant, violent", *nin-gal* (écrit *sha-ik*) „tout ce qu'on possède, bien, avoir".

Les substantifs abstraits se forment au moyen du signe *nam* (dém. *namu*) „chose, bien": *nam-dan* (= *ag*) „chose de fort, force", *nam-ad* „chose de père, paternité", *nam-din-*

gir „chose de dieu, divinité". Dans les textes de Babylone, ce formatif s'orthographie avec deux signes *na-AM*; ainsi: *na-AM-ti-la* „vie". Dans les mêmes textes, on trouve aussi *AM* seul, comme par exemple: *AM-gi-na* = dém. *kittum* „vérité"; *AM-si-di* = dém. *mishari* „équité". Le phonème *AM* dérive de *amatu* „parole, chose" et est par conséquent synonyme de *nam*.

§ 9.

INDICES D'ACTION VERBALE.

Les textes hiératiques montrent quelques tentatives de distinguer les phonèmes verbaux par des marques particulières. Les indices que l'on rencontre le plus souvent sont *ta*, *da* et *ra*. Le sens de ces trois signes est respectivement „dans, de; avec; vers". En cette qualité, ils semblent avoir été destinés à indiquer, le premier l'idée de stabilité, le second celle de réciprocité, le troisième celle du mouvement, mais ces nuances délicates ne sont pas toujours sensibles pour nous dans les exemples que nous avons de leur emploi: *im-ta-uddu* (= *e*) = dém. *usherida* „il a fait descendre", *hu-um ta lah* = dém. *littanbith* „qu'il brille"; *ba da NA-a* = *rabçu* „il repose", *ba da du* (= *dub*) „il s'asseoit"; *ba ra ri* = dém. *musharmu* „faisant habiter". Dans quelques verbes on les trouve élargis en *ta-an*, *da-an*, *ra-an* ou *ta-ab*, *da-ab*, *ra-ab*, combinaison à lecture incertaine, où l'on ignore si les éléments *an* et *ab* sont d'origine pronominale ou d'une origine différente: *bata-an uddu* (= *e*) = dém. *usheçi* „il a fait sortir", *umma da-an ri*, dém. *itarâ* „il s'en est allé", *ha ba ra-an du-ba*, dém. *lîzzîz* „qu'il se tienne debout"; *da-ab du*, dém. *'iramma* „il est resté", *ra-ab bi*, dém. *aqabbi* „je parle, je me plains". Les formatifs *da* et *ra* se combinent aussi l'un avec l'autre. Exemple: *ba da-ra-ab mal-mal*, dém. *ishtanakkân* „il a fait avec insistance". Ces combinaisons sont visiblement influencées par les formatifs

du verbe assyrien *sh*, *sht*, *ta* ou *da*, *tan* ou *dan*, formatifs dont le rôle exact reste encore à déterminer.

L'intensité ou l'énergie de l'action se marque souvent par le redoublement du phonème radical: *mu-un du-du* (= *gin-gin*) „il se tient debout, il va", *sub-sub* „défais, terrasse". Quand le phonème est dissyllabique, il suffit d'en redoubler le première syllabe: *si-si-di* „dirige" pour *si-di si-di*.

Les idées du factitif et du passif ne sont pas exprimées dans le verbe hiératique. Ainsi: *mu-un sum* (écrit *se*) peut signifier „il a donné", il a fait donner" et „il a été donné". On comprend combien une expression verbale aussi imparfaite est impossible dans une langue vraie.

§ 10.

PRONOMS.

Les pronoms personnels isolés sont le plus souvent figurés comme il suit:

1 pers. hiér *ma(l)-e* (= *me*), dém. *anaku* „moi".
2 „ „ *za-e* (=*ze*), dém. *atta*, *atti* „toi". hiér. *ni* (= *zi*) *me-en*, dém. *attunu* „vous".
3 „ „ *ene*, „ *shu* „lui". „ *enenene*, *me-esh*. dém. *shunu* „eux".

Le sens des désignations hiératiques ne laisse pas place au doute. La première personne est marquée par *me* „parlant", la seconde par *zu* „apprenant, entendant", la troisième par *ene*, déformé du démotique *annu* „ce, celui-ci, celui-là". Au pluriel, la 2de personne se compose de *zi*(-*me* compl. phon.) „toi" suivie de l'indice du pluriel *en*, pour *ene*, dont nous parlerons plus loin. La troisième personne *enenene* consiste dans la triple répétition contracte du singulier *ene* dont la partie substantielle est *ne*.

Une tablette lexicographique (*W. A. I.* V., 20, nº. 4) donne une série très différente de pronoms: 1ière pers. *ku*, 2e pers. *li*, 3e pers. sujet *gan* (= *hi*), objet *shi* „le". Ce dernier se rencontre aussi dans les régimes verbaux. Certains documents offrent pour la 1ière pers. tantôt *a*, tantôt LV. Ce qui est

plus singulier, c'est que les signes *ku*, *a* et LV indiquent aussi la 2e personne (*ibid V*, 27, 35. 22, 71. 27, 34). Pour la 3e pers. on a encore *la* (*ibid.* 27, 36). D'autres documents enfin, donnent pour la 1ière pers. *ra* et pour la 2e IB (Syllabaire à 5 col.). Pour comble de singularité, la 1ière pers. est encore figurée *a-na* (*ibid.* II, 16, 34*b*), phonème tiré du démotique *anaku*. On voit que les pronoms hiératiques n'échappent pas à la multiplicité de représentation à laquelle les autres noms sont soumis. Dans un langue vraie une pareille abondance est impossible et moins encore la confusion perpétuelle que ces pronoms produisent dans l'esprit.

Pour faciliter la vue d'ensemble, nous donnons ci-après la liste complète de ces pronoms de convention, en tant que nous les connaissons à présent.

	Singulier.	
1ière pers.	2e pers.	3e pers.
mal-e	*za-e*	*ene*
ku	*ku*	*gan* (= *hi*)
a	*a*	*shi*
LV	*LV*	*la*
ra	*IB*	*bi*
a-na	*li*	
	Pluriel.	
?	*ni-me-en*	*ene-ne-ne*
		me-esh

§ 11.

SUFFIXES POSSESSIFS.

Singulier.	*Pluriel.*
– *mu*, bab. *mal* = *ma* „mon, ma"	– *me-en* ou *me* „notre".
– *zu*, bab. *za* „ton, ta"	– *zu*(-*e*)-*ne-ne* „votre".
– *na*, *ni*; *ba*, *bi* „son, sa"	– *ne-ne*, *bi*(-*e*)-*ne-ne* „leur".

Pareils aux suffixes démotiques (*i*)*a*, *ka*, *shu*, qui viennent

des pronoms isolés *iati* „moi", *katu* „toi", *shu* „lui", les suffixes hiératiques au singulier se rattachent aux indices des pronoms personnels indépendants; les variations des voyelles n'étant qu'un fait accessoire dans le génie sémitique. Le suffixe *ba*, *bi* est proprement un démonstratif. Au pluriel, les suffixes du singulier sont augmentés du signe du pluriel *en* ou *(e)ne-(e)en*, par analogie des suffixes démotiques — *kunu* et *shunu* qui se décomposent en *ka* + *unu* et *shu* + *unu*, mot à mot „ton + pl., son + pl." L'empreinte du génie assyrien est évidente. L'explication idéographique des pronoms-suffixes *mu*, et *zu* a été donnée plus haut. J'ajouterai un fait des plus curieux: ces deux suffixes hiératiques répondent précisément aux lectures de leurs représentants démotiques, car *a* se lit aussi *mu* et *ka* a encore la puissance de *zu*. Il y a donc un cas de déguisement orthographique pareil aux exemples fournis au § 7.

§ 12.

LES AUTRES PROMOMS.

On est loin de connaître tous les pronoms hiératiques. Ceux que l'on rencontre le plus souvent sont: *(e)ne* = dém. *annu* „ce, celui-ci"; *ba*, *bi* = dém. *shu*, *shuatu* „celui-là", se rattachant visiblement à l'hiératique *a-ba* = dém. *mannu* „qui? celui qui"; *a-na* (autre dérivé de *annu*) ou *ta* = dém. *mina* „quoi"; *ta* est proprement un idéogramme désignant l'idée de „nombre, quantité", en assyrien *minu*, de sorte que sa fonction de pronom repose sur un jeu de mots. Parmi les phonèmes qui figurent les pronoms indéterminés, on peut signaler *na-me* (dém. *namu*, *manman* et *manma*, *mala*) „que ou quoi que ce soit"; *sha* = *nin* „toute sorte"; *nin-nam-ma* „toute sorte"; cette forme n'est autre chose que le démotique *sha-(= nin)namma* „un autre quelconque"; *nin ana* = dém. *mala* „toute sorte"; *me* = dém. *(i)ânu*, *au*, „où" et „qui, lequel",

double sens inné à l'assyrien *(i)ânu*. Comparez le sémitique *aïn* qui signifie en même temps „où" et „lequel".

La forme la plus habituelle du pronom réfléchi: *im* „hauteur, élévation", traduit l'assyrien *ramanu* qui possède le même rôle et le même sens. Ce pronom prend les suffixes possessifs dans les deux systèmes: hiér. *im-ba*, dém. *ramani-shu* „lui-même" m. à m. „son élevation". „Seul" s'exprime en démotique par *edu* „un" suivi des suffixes possessifs: *edishu* ou *edishishu* „lui seul"; de même en hiératique *ash* „un", *ash-zu* = dém. *edishika* „toi seul", au propre „ton un".

§ 13.

LE NOM.

Le pluriel ou n'est pas désigné du tout, ou il est indiqué par le redoublement, notamment quand le phonème consiste en un seul signe: *kur-kur-ra* = dém. *shadi* „montagnes", *ub-ub* = dém. *tubqâti* „régions". Les noms des dieux sont suivis au pluriel de la désinence *ene*, qui vient de la désinence démotique *anni*. Ainsi, hiér. *dingir* (= *an-*)*ri-ene*, dém. *ilâni* „les dieux". Quand le nom divin est accompagné d'un adjectif ou d'un indice de génitif, cette désinence se place à la fin: *an gal-gal ene*, dém. *ilâni rabuti* „les grands dieux", *an a-nunna kit ene* „les dieux Anoun", mot à mot „dieu-eau-grande de + pl." Dans le premier de ces exemples, la désinence du pluriel est superflue, puisque le nombre pluriel résulte déjà du redoublement de l'adjectif *gal* „grand". Dans le second, où l'idée du pluriel doit logiquement précéder la particule de relation, l'ordre des phonèmes rappelle la composition algébrique (a + b + c) d, où d se rapporte au groupe entier considéré comme une unité compacte, composition qui est impossible dans une langue vraie.

§ 14.

ETAT CONSTRUIT.

Le procédé de l'état construit, particulier à l'assyrien et aux idiomes congénères, est aussi usité dans le système hiératique. Le nom déterminé précède régulièrement le nom déterminant: dém. *kakkab shamame*, hiér. *mul an* „étoile du ciel"; dém. *mat nukurttm;* hiér. *kur pal-a* le pays de l'étranger = pays étranger".

L'état construit peut être remplacé en démotique par le pronom relatif *sha* „celui qui, ce qui; de (héb. שׁ, אשׁר, aram. ד) qui se place avant le second nom. En hiératique le relatif *kit* est placé après: dém. *ilani sha shame*, hiér. *dingir dingir an-na kit* „les dieux du ciel"; le déplacement de cette particule hiératique sera expliqué au § 16; celle-ci est d'ailleurs très souvent supprimée.

L'assyrien peut enfin renverser l'ordre des noms et faire précéder le relatif *sha*. Le système hiératique fait aussi usage de cette inversion, mais la particule est presque toujours omise:

dém. } *sha-shar* (écrit *gal-un*) *ri* bit
hiér. } *gal-un e* „la maison du roi".

dém. *sha eri ù anaki muballilshunu*
„celui qui mêle l'arain et le plomb (m. à m. de airain (et) plomb leur mêleur".

hiér. *urud an-na hi hi bi*
dém. *sha-ameli mar ilishu* (écrit *tur an-shù*) *mishritishu*
„les membres de l'homme, fils de son dieu.

hier. LV-VRV-lu tur (lis. *du*) an-ra-na (lis. *dingir-ra-na*) *ag-ag-da-a-ni*

Il y a lieu de croire que le relatif *kit* se lisait *sa* et était par conséquent homophone avec le relatif démotique.

Dans certains textes anciens le relatif est exprimé par le signe *ka* qui a encore la puissance de *za*.

§ 15.

ORDONNANCE DE L'ADJECTIF.

Nous avons parlé plus haut de quelques compositions qui comportent le sens d'adjectif. L'adjectif simple ne se distinguant point du nom, ne mérite mention que par rapport à sa position. En assyrien l'adjectif suit d'ordinaire le nom qu'il détermine mais le contraire, quoique plus rare, est aussi permis. On dit ainsi: *matu rapashtu*, plus rarement *rapashtu matu* „pays vaste". La même liberté de position a lieu en hiératique: *kur mal* + *an* (lisez *an* + *mal* = *da-gal*), plus rarement *mal-an kur* „pays vaste".

La conformité d'ordre syntactique entre les deux systèmes persiste aussi quand la composition d'un nom et d'un adjectif est déterminée par un suffixe possessif: dém. *qatsu rabitu*, hiér. *id-bi gal* „sa main grande", ou bien dém. *qat rubutishu*, hiér. *id-gal-bi*; cette dernière forme constitue réellement une composition d'état construit „main de sa grandeur", et à ce titre elle prédomine dans le système hiératique.

§ 16.

MOTS DE RELATION.

Les mots assyriens qui expriment le rapport des membres de la phrase entre eux, sont tantôt des substantifs pleins et entiers, tantôt des particules aux formes plus ou moins contractées et dont le sens primitif n'est plus reconnaissable. Ce dualisme existe aussi dans les particules hiératiques qui occupent une position différente suivant qu'elles appartiennent à la première ou à la seconde catégorie

1. *phonèmes pleins.*

Les phonèmes de cette classe conservent la même position que les mots assyriens qu'ils représentent. De ce nombre sont *a*, les prépositions suivantes:

dém. *muh* „sur", au propre „crâne, hauteur". hiér. *muh*, *idem*.
„ *itti* „avec", „ „ „lieu, endroit". „ *ki*, „
„ *arki* „après", au propre „derrière" hiér. *egir*, *idem*.
„ *shumu* „concernant", „ „ „nom" „ *mu*, „
„ *libbu* „au milieu" „ „ „coeur" „ *lib* (= *sha*), *idem*.
„ *dihu* „près" „ „ „proximité" „ *te*, *dih*, *idem*.
„ *adi* „jusque" „ „ „arriver, atteindre" „ *en*, *idem*.

A cette catégorie appartient encore la préposition *su* = dém. *çiru* ou *eli* „sur, au dessus". Ce phonème signifie au propre *shiru* „chaire, viande" et ne doit sa qualité de préposition qu'à l'homophonie de *shiru* et *çiru*. Voyez § 7, 5.

b. la négation *nu*, *na*, devant les labiales *nam*, abrégée du dém. *ânu* „lequel". Le passage de l'interrogation en négation a aussi lieu dans les autres langues sémitiques. Comparez l'hébreu *aïn* „lequel" et „non, il n'y a pas". En style de babylone *nu* se prononce et souvent s'écrit *la*, ce qui offre sans déguisement aucun la négation assyrienne. On constate même la forme *ra*: *ba ra an te-e-da ba ra an* GI GI *ene* (R. IV, I, 63*b*) „ils ne le posséderont pas, ils ne l'approcheront pas". L'équation *ra* = lâ „non, ne" est formellement donnée dans R. V, 21, 45*gh*).

2. *phonèmes vides.*

Les phonèmes hiératiques qui figurent les particules assyriennes dont le sens nominal est indéterminable, se placent après les noms ou les groupes nominaux qu'ils relient. C'est par cette position en arrière qu'ils se distinguent des vrais substantifs. A cette classe appartiennent:

a, les phonèmes *kit*, *ka*, *ta* qui rendent la particule démotique *sha*, en sa double qualité d'indice paraphrastique de l'état construit et de pronom relatif: hiér. *an an-na kit* = dém. *ilâni sha shame* „les dieux du ciel"; *LV nu zu kit* ou *ta* = dém. *sha la idu* „que je ne connais pas". Ces phonèmes sont très souvent supprimés;

b, les signes *ku*, *shu*, *she*, *esh* et leurs équivalents: *na*, *ne*; *bi*; *ra*, *ru*, *ir* qui rendent l'assyrien *ana*, „à, vers";

c, le signe *ta* qui figure le double sens de l'assyrien *ina* „dans" et „de"; les anciens textes suppriment fréquemment ces mots de relation.

d, les particules de comparaison *dim* (écrit *kim*) et *dam* qui viennent de la racine *damu* „ressembler" et qui rendent l'assyrien *kima* „comme, semblable à". Voici un exemple très frappant: dém. *kima kakkab an-e kibbû malu çihati*, hiér. *mul an-na ash-be-du i-si-ish lal-a kim* (= *dim*) „comme une étoile du ciel, brillante, pleine de splendeur", le mot à mot de la phrase hiératique est: étoile-ciel-éclat-splendeur-pleine-comme". Si *kim* était placé au début, il aurait eu une puissance de substantif parfait et signifierait „produit".

J'ajouterai à cette catégorie la particule hiératique *ù* qui exprime la conjonction enclitique *ma*. Les deux conjonctions occupent une place inverse en comparaison l'une à l'autre: dém. *kuçurma*, hiér. *ù me-ni sar* „lie et". Cette voyelle placée après le phonème significatif, aurait pu être prise soit comme un complément phonétique, soit comme un nom signifiant entre autres „vieux, ancien".

§ 17.

ADVERBE.

L'assyrien forme des adverbes en ajoutant aux noms la désinence *ish* qui est au propre le pronom de la troisième personne *shu* „lui, son", ainsi *thabu* „bon", *thabish* „bonnement", mot-à-mot „bon lui". Cette formation se rencontre sporadiquement dans les autres langues semitiques: hébreu יַחְדָּו „ensemble" pour יָחִד הוּא, arabe وَحْدَهُ „seul", éthiopien ፍቀደ „nu". En hiératique ordinaire cette désinence est fidèlement rendue par *bi*, signe que nous avons déjà vu fonctionner comme pronom de la troisième personne: *hi* (= *dug*) *ga* „bon", *hi-ga-bi* „bonnement", mot-à-mot: „bon lui". En style

de Babylone, la désinence démotique est purement et simplement conservée sous la forme *esh* = ainsi: *hi-ga-esh*. Ces désinences assyriennes, peu ou point déguisées, montrent jusqu'à l'évidence que le système hiératique ne représente pas une langue réelle.

§ 18.

VERBE.

Le verbe hiératique copie scrupuleusement les traits caractéristiques du verbe assyrien. Comme celui-ci il possède:

1. Une conjugaison prépositive renfermant deux aoristes formés par des préfixes personnels; le premier qui offre la racine monosyllabique est employé dans un sens passé; le second, qui ajoute une voyelle de plus à la première forme, s'emploie pour le présent et le futur.

Passé.

dém. *i-shqul* hiér. *in-lal* „il a pesé".
„ *i-shqul-u* „ *in-lal-esh* „ils ont pesé".

Présent.

dém. *i-shaqal*, hiér. *in-lal-e* „il pèse".
„ *i-shaqal-u*, „ *in-lal-e-ne* „ils pèsent".
ou *in-lal-e-me-esh*.

Devant les désinences *esh* et *e* on redouble souvent la consonne terminale de la racine: *in-gar-ri-es* „ils ont fait" *in-gar-ri-e* „il fait". Quand la consonne terminale affecte un *u*, l'*e* des désinences disparait très souvent, à cause de la répugnance de l'assyrien pour la diphtongue *ui*: *ne-in-se* (= *shum*) *mu-ush* „ils ont donné" pour *in-se-mu-esh*. De même, *in-se-mu-ne* „ils donnent" pour *in se-mu-e-ne*.

L'origine de l'indice du pluriel (*e*)*-ne* a été expliquée au § 13; le synonyme *esh* est le phonogramme du chiffre 𒐖 „trois". Dans les hiéroglyphes égyptiens, le pluriel s'exprime

aussi par le chiffre 3, formée de trois petites barres. La forme *me-esh* signifie au propre „eux". Voyez au paragraphe suivant.

2. Une conjugaison postpositive qui consiste à ajouter au nom ou au participe les indices personnels:

dém. *beliku*, hiér. *en-mu* „je suis le seigneur".
„ *çabtaku* „ *lu* (= *dib*) *ba-mu* „je prends, j'ai pris".
„ *çirat* „ *mah-zu* „tu es suprême".
„ *bashu* „ *ma-al* ou *ik* (= *gal*) *la-bi* ou *ba* „il est, il a été."

Les indices hiératiques, comme on voit, sont tous des suffixes possessifs.

3. Un préfixe indiquant le mode subjonctif, c'est le signe *hi* (écrit *gan*) et ses analogues, *ha*, *hu*, *ga*, *ra*. Exemples: hiér. *hi* (écrit *gan*) *in-lal*, dém. *l(u)-i-shkul* „qu'il pèse"; hiér. *ha-ba-ra ud-du* (= *e*), dém. *liçî* „qu'il sorte"; hiér. *hu mu ra-ab se* (= *shum*)*-mu*, dém. *liddinka* „qu'il te donne"; hiér. *ga ba du* (= *dub*), dém. *lûz-zîz* „que je m'asseoie"; hiér. *ra ab tah e*, dém. *luraddika* „que je t'ajoute".

§ 19.

LES VERBES „ÊTRE" ET „AVOIR".

Le verbe „être", en démotique *bashu*, est figuré en hiératique *me-en* c'est-à-dire *gen* (§ 3). La lecture est garantie par la variante *du* qu'on rencontre dans le style de Babylone et qui se lit *gin*. Ce phonème tire son origine de *kânu* „se tenir ferme". Plusieurs langues sémitiques se servent également de la racine כון pour marquer l'idée de l'existence.

Très souvent cette idée est rendue par *ik* = *gal* (§ 8), phonème qui équivaut en même temps à *ishshu* (r. *nsh*^{c}) „porter" et *ishû* (héb. יש) „posséder, avoir": *nin zi-gal* (écrit *ik*) *nin a-na mu SA-a kala* (écr. *un*)*-ma gal* (écr. *ik*)*la ba*, dém. *shiknat napishti mala shuma nabâ ina* (écr. *ash*) *mat bashâ* [1])

1) W. A. I. IV, 29, 37–38.

„(toutes) les créatures vivantes, quel que soit leur nom, qui sont dans le monde"; *ub-da ar-rab* (écr. IV)-*ba nin a-na bi ni gal* (écr. *ik*)-*la*, dém. *kiprat irbitti mala bashâ* [1]) „les quatre régions tant qu'elles sont".

L'expression ordinaire du verbe „avoir" est *tuk*, phonème tiré de l'assyrien *takù* „prendre, réunir, amener": *gab* (= *mah?*)-*ri nu tu*(*k*)-*a*, dém. *mahiri la ishû* „il n'a pas de rival"; *im mu nu mu-ush* (= *gush*) *tuk gin* (écr. *du*), dém. *ramani ul hasaku* [2]) „js ne me sens pas moi-même". Le mot-à-mot de la version hiératique est: hauteur-ma non oreille (gush = gish = 𒄑)-possédant est".

§ 20.

SUJET ET RÉGIME.

Le verbe hiératique étant d'un caractère essentiellement nominal, ne peut désigner que la troisième personne. Les préfixes qui la figurent sont empruntés aux pronoms vagues hiératiques: *ana* „quoi", *aba* „qui", *im* „lui-même". Grâce, d'une part, à l'indifférence sémitique pour les voyelles, d'autre part à l'habitude d'apocoper la voyelle initiale ainsi que d'augmenter les phonèmes d'une voyelle finale, mécanisme que nous avons expliqué dans la première partie de ce travail, les trois pronoms en question donnent naissance à une trentaine de formes graphiques qui s'emploient indifféremment, les uns très souvent, les autres plus ou moins rarement et chez certains auteurs.

1. dérivés de *ana*:
   a, *à voyelle initiale: an*, par homophonie, *al*, *in; un.*
   b, *à voyelles initiale et finale: inna.*
   c, *sans voyelle initiale: na*, *ni*, *ne.*
2. dérivés de *aba*:
   a, *à voyelle initiale: ab*, *ib* (*IB*), *ub.*

1) *Ibidem*, 39—40.
2) *Ibidem*, 19, 56—57*b*.

b, *à voyelles initiale et finale: aba, abba.*

c, *sans voyelle initiale: ba, bi, bu.*

3. dérivés de *im*:

a, *à voyelle initiale: im, um.*

b, *à voyelles initiale et finale: imma, umma.*

c, *sans voyelle initiale: ma, mi, me, mu.*

Ces phonèmes se joignant les uns aux autres produisent encore les formes suivantes: *ne-in, ne-IB; ba-an, ba-an-na, ba-ab; mi-ni (me-ni), mu-un, mu-un-na.* On reconnaît dans ces formes une imitation servile des pronoms redoublés de l'assyrien, tels que *shuashu* „lui", *iâshi* „moi".

Les pronoms régimes les plus habituels sont les composés *na-an, ne-in, ni-ib, mu-un*, c'est qu'en assyrien les pronoms rédoublés que nous venons de mentionner fonctionnent surtout comme régimes. Pour la position, ils sont traités en hiératique comme de vrais noms, et conformément à l'ordonnance de la phrase assyrienne qui est sujet, régime, verbe, ils sont placés entre les préfixes et le verbe. Sous ce rapport l'hiératique est encore plus assyrien que l'assyrien lui-même. Exemples: *in nu-an lal* = dém. *ishqulshu* „il l'a pesé"; *mi ni-in se (shum)* „il lui donné"; *mu-un-na ni-ib GI GI* „il lui répondit". Plus rare est le régime *shi-in* ainsi que son composé *in* ou *ne shi-in* qui vient de la désinence pronominale démotique *shim* dans *shunushim* „eux": *in na-an-shi-in se* (= *shum*) = dém. *idinshunushim* „il leur (ou les) a donnés".

Dans la conjugaison postpositive, on observe à côté des suffixes personnels *ba, bi*, donnés plus haut pour la troisième personne, les formes *mu-un, ne, nin*. Ainsi: *ka-ka mu-un* = dém. *itamu* „il adjure", *GI GI ne* = dém. *ituru* „il revient", *se* (= *shum*) *mu nin* = dém. *inadin* „il donne". Au lieu de *nin*, on trouve aussi son équivalent idéographique *dam* „seigneur, dame": *se-mu dam*; mais ce n'est peut-être qu'une variante graphique et il faudra toujours prononcer *nin*.

§ 21.

IMPÉRATIF.

Les préfixes personnels restent d'ordinaire dans l'impératif; les plus usités sont: *mu-un-(ni)*, *mu-e-in* ou *ma-ni*, *ba-an (ni)*: *ni ku* (écrit *kagar)-e* = dém. *akul* „mange", *ù me-ni gar* = dém. *shukunma* „fais et" *ba-an-ni IB* = dém. *çabat* „prends, saisis"; *mu-e-ni shi-in GI* = dém. *tîr* (*shu*) „mets (l')y". Dans la conjugaison postpositive on trouve le suffixe *ab* devant l'*a* de la terminaison: *du* (=*tum*) *ma-ab* „apporte", *ka* (= *du)-ga-ab* „prononce", *shu te-ma-ab* „prends".

Les préfixes, comme tous les autres indices verbaux, sont souvent supprimés.

§ 22.

NOMS DE NOMBRE.

Les noms de nombre hiératiques sont en partie des thèmes de numéraux assyriens, en partie des épellations d'idéogrammes simples ou composés.

1. *Thèmes de mots assyriens: id* „un", dém. *edu* „un, seul"; *arba* (écrit aussi *ar-rab*) „quatre", dém. *arba'* „quatre"; *shanabi* „quarante", dém. *shanabu*, *shinibu*, *sinbu* „mesure de $^{40}/_{60}$ ou de $^{2}/_{3}$"; l'abréviation *shana* est un des phonogrammes de „quatre"; *shu-ush* „Sosse", dém. *shushu* „mesure de soixante unités"; *me* „cent", dém. *me(a)tu*; *nêr* „600", dém. *nêru* „Nêr, au propre, *joug*"; *shar* „Sar, 3600", dém. *shâr* „mesure, quantité"; *shushshana* „$^{1}/_{3}$", dém. *shushshanu* (pour *shulshanu*) „un tiers".

2. *Epellations des chiffres.* Les unités, formées de traits droits, se placent tantôt debout tantôt couchées et leur nombre ne dépasse pas trois sur la même ligne: ainsi, ou (1) ou (2) ou (3) ou (4) ou (5) ou

etc. Les dizaines consistent en traits obliques ou brisés: (10) (20) (30) (40) etc. Le chiffre pour 1000 se compose de (10) et de (100). Les lectures dont ils sont susceptibles dépendent de leur analogie avec les signes du syllabaire. Ce sont d'abord les chiffres suivants:

 (1) écrit avec une barre verticale, emprunte au signe les valeurs *dish*, *dash* et *gi*.

 (1) écrit avec une barre horizontale et assimilé au signe , se lit *ash*.

 (2) placé verticalement, emprunte par analogie de forme au signe le valeur *min*.

 (2) placé dans un sens horizontal, prend aux signes analogues et les valeurs respectives *tab*, *bi* et *kash*.

 (3) forme verticale, doit la valeur *ish* ou *esh* au signe .

 (5) forme horizontale, se lit *ia*, *i* et *a* comme le signe .

 (5) couché, ne diffère pas du signe *i*; cette valeur est aussi figurée par le signe *bar*, lequel devient ainsi représentant du nombre 5.

 (10) identifié au signe se lit *ù*, *bur* et *kingu*.

 (20) „ „ „ *man* et *nish*.

 (30) „ „ „ *esh*.

 (40) „ „ „ *nin*.

 (1000 = 10 × 100) identifié au signe se lit *shi*, *lim*.

Quand les chiffres se décomposent en deux éléments, chacun d'eux se prononce avec la valeur qui lui est propre

 (3) *bi* + *ash* = *bésh*. Ce phonème est figuré par le signe qui en qualité d'idéogramme signifie entre autres „fils, enfant", idée qui s'exprime aussi par le phonème *dumu-ush*; de là vient l'attribution de cette lecture au chiffre .

 (4) *tab-tab* = *tab* (2) redoublé; par synonymie *tah-tah* ou *tah* redoublé.

ou (6) *a-ash* = *âsh*, composé de *a* et *ash* „un".

(30) *shepû*, composé de (=) *shup*, *shep* (20) et *ù*.

 (50) *ninnû*, composé de (40) *nin* et *ù* (10).

3. Quand les signes numéraux ne permettent pas d'analyse, leurs lectures s'expriment par des idéogrammes qui en indiquent le sens, ainsi: $^5/_6$ se lit *kingu-sili* „dix" (*kingu* est une des lectures de retranchés (*sili* est la lecture du signe), c'est à-dire 60 — 10 = $^{50}/_{60}$ = $^5/_6$. Une autre lecture de ce nombre est *pa-rap* „un sixième enlevé", c'est à-dire 60 — 10 = 50.

Avec ces nombres artificiels, les scribes assyriens déguisent quelquefois des mots vrais; ainsi *ishshepu* „roi," chef religieux" est écrit , c'est-à-dire: *ish* „trois sosses" et *shepu* „trente" = 210. En français également, on peut avec quelque bonne volonté, écrire l'expression „sans indice" par les chiffres 105 10.

§ 23.

DIFFÉRENTES SORTES DE STYLE.

Le système hiératique ayant été répandu sur une grande étendue de la région euphratique, devait subir plusieurs variations locales, mais nous ne distinguons pour le moment que trois sortes de style:

1°. *Style mésopotamien*, c'est le style ordinaire des monuments hiératiques d'Assyrie et de Babylonie, celui dont nous venons de donner l'aperçu grammatical.

2°. *Style de Babylone*, c'est celui qu'on rencontre dans quelques hymnes qui paraissent avoir été écrits à Babylone même. Ce style se distingue de la rédaction ordinaire par les traits suivants:

1. Emploi de valeurs rares ailleurs: *ga* pour *ma*, *gar* pour

mar, *gi* pour *me*, *gu* pour *mu*, *shab* pour *sha(g)*. Voyez § 3.

2. Emploi de variantes vocaliques: *ma* pour *mu*, *te* pour *tu* *sher* pour *shur*, *za* pour *zu*.

3. Orthographe analytique: *ga*( )-*al* pour *gal*( ), *ge*( )-*ri* pour *gir* „pied" *çi-IM-ma* pour *se*(*shum*)-*mu*; *na-AM*, pour *nam*. Voyez § 8.

4. Usage de synonymes: *çi-ib-ba* pour *du* (= *hi*) *ga*, *e-ri*, pour *nitah* ( ), *i-ne* (= dém. *inu*) pour *shi*; *shi* pour *zi*.

3°. *Style du Sud-est*, que l'on pourrait nommer élamite parceque son usage parait s'être étendu dans la région voisine de l'Élymaïde. Tout ce qu'on possède de ce style se borne à quelques noms hiératiques de villes et d'hommes, tels que *Kar-du-ni-ia-ash*, *Um-li-ia-ash*, *Sha-ga-shal-ti-ash* [1]) etc. Dans ce système l'indice du pluriel est *ash* au lieu de *esh*. Parmi les expressions nominales, *ia* équivaut à *kur* „pays", *kit* à *par* „soleil"; *na-zi* à *iz-mi* „ombre, protection"; *har-be* à *en-lil-la* (*l*) „Bel"; *u-lam* au dém. *lidnu* „enfant".

Mon aperçu de l'allographie assyrienne se termine ici. J'ai tâché d'y condenser les règles fondamentales qui ont guidé les scribes sémitiques dans la construction de ce curieux système, moitié hiéroglyphique, moitié phonétique, mais souverainement artificiel, qui a eu la malechance d'être pris pendant trente ans, pour je ne sais quelle langue exotique parlée par les habitants préhistoriques de la Babylonie. Ceux qui voudront avoir plus de détails, pourront les trouver dans les divers travaux que M. Guyard et moi nous avons publiés sur la question nommée si improprement de Sumer et d'Accad, et principalement les mémoires publiés récemment dans mes *Mélanges de critique et d'histoire*. Quant aux assyriologues qui croient encore au caractère linguistique du sumérien ou de l'accadien, ils auront la meilleure occasion, mais aussi le devoir

1) Pour l'explication de ce nom, voyez *Revue critique* 1884, N° 25, p. 481—487.

absolu, de réfuter par le menu une théorie qui ruine de fond en comble tout ce qui a été écrit depuis un quart de siècle sur l'idiome, l'ethnographie, la religion et la civilisation des soi disant pré-sémites de la Babylonie. Il y a deux ans, au Congrès de Berlin, un jeune assyriologue de beaucoup de talent, M. Paul Haupt, promit de consacrer une réfutation en règle à ma théorie, dès qu'elle serait formulée méthodiquement et d'une façon scientifique; le moment est venu pour lui d'accomplir sa promesse faite en public et à une occasion aussi solennelle. La science lui en sera reconnaissante, car il serait indigne de notre siècle qu'une question qui se rapporte à l'origine de la civilisation des races les plus douées de notre espèce, demeurât une énigme, ou donnât lieu à des idées erronées, pendant que les matériaux qui peuvent l'éclairer surabondent et sont d'un accès si facile. Mais, quel que soit l'accueil réservé à cet appel, que les assyriologues croyants se décident à discuter ou qu'ils préfèrent à garder le silence quand même, une chose me paraît hors du doute, c'est que tous ceux qui voudront se donner la peine d'examiner avec quelque attention l'aperçu qui précède et qui est le fruit de dix ans d'études ininterrompues, seront bientôt aussi convaincus que moi, que la langue sumérienne ou accadienne n'existe pas, et que par conséquent, en Babylonie comme ailleurs, il faut restituer aux Sémites ce qu'on avait si longtemps attribué à un élément ethnique tout-à-fait imaginaire.

DIE BABYLONISCHEN INSCHRIFTEN

im Museum zu Liverpool

NEBST ANDERN AUS DER ZEIT VON

NEBUKADNEZZAR BIS DARIUS

VON

J. N. STRASSMAIER S. J.

DIE BABYLONISCHEN INSCHRIFTEN

IM MUSEUM ZU LIVERPOOL NEBST ANDERN AUS DER ZEIT VON NEBUKADNEZZAR BIS DARIUS.

Als sich vor Kurzem mir eine Gelegenheit bot, das städtische Museum in Liverpool zu besuchen, war ich erfreut, daselbst mehrere babylonische Keilinschriften zu finden, die wohl für wenige Assyriologen des Continentes zugänglich sein dürften. Wiewohl dieselben nicht von besonderer Wichtigkeit für die Geschichte sind, so hoffe ich doch, dass diese Texte den Fachgenossen eine willkommene Gabe sein werden, und ich erlaube mir daher dieselben in dieser Versammlung vorzulegen. Der Curator des Museums in Liverpool, Mr. Charles T. Gatty, hat freundlichst seine Einwilligung gegeben, dieselben in den Verhandlungen des Congresses zu veröffentlichen.

Die kleine babylonische Sammlung des Museums enthält nebst einigen wenigen, unbedeutenden Fragmenten von Sculpturen und Vasen ungefähr 50 Siegel-Cylinder, von denen einige mit zwei oder drei Zeilen meist unleserlicher Inschrift versehen sind. Dieselben haben vor der Hand für die Assyriologen wenig Interesse, bevor die grossen Sammlungen von Paris und London genau durchforscht sind. Von grösserer Bedeutung sind die Thontafeln, die unter dem Datum 4. 5. 77. und 29. 11. 77. registrirt sind.

Um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden und die Citate zu erleichtern, sind im Folgenden die Inschriften nach dem Datum bezeichnet, und zwar mit dem Namen des Königs, dem Regierungsjahre, dem Tage und Monate; das Jahr 0 ist der Regierungsantritt (šanat rîš šarrûti) oder bezeichnet in einigen wenigen Fällen, dass die Jahreszahl beschädigt ist. Die Monate sind mit Zahlen bezeichnet also: 1. Nisannu, 2. Airu, 3. Simanu, 4. Dûzu, 5. Abu, 6. Ululu, 7. Tašritu, 8. Araḫ samna, 9. Kisilimu, 10. Ṭebitu, 11. Sabaṭu, 12. Addaru, 12*b*. Addaru arkû. So ist z. B. Nabuna'id $9^{2,2}$ ein Vertrag vom neunten Jahre des Königs Nabonidus, vom 22 Abu. Dieselbe Bezeichnung ist bereits in meinem „Verzeichniss der assyrischen und akkadischen Wörter im zweiten Bande der Cuneiform Inscriptions of Western Asia" angewandt, wo viele aehnliche Inschriften citirt werden.

Da der Raum es nicht gestattet, die einzelnen Inschriften ausführlich zu erörtern, und es auch jetzt noch unmöglich ist, alle diese Vertraege genau zu übersetzen, so mag eine kurze Beschreibung der Inschriften in der Reihenfolge der autographirten Texte vor der Hand genügen; für ein eingehendes Studium liefert das beigegebene Woerterverzeichniss die nöthigen Citate für die in Betracht kommenden Parallelstellen.

Die *erste Abtheilung* unter dem Datum 4. 5. 77. enthält folgende 4 Nummern, nach den Registrationsnummern geordnet:

N°. 1. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9^{2,2}$. Nabû-kan und Nabû-šum-iškun verkaufen die Banitum-šulliminni mit ihrem kleinen Sohne Nabû-rimûa um 1 Mana 10 Schekel an Itti-Marduk-balaṭu.

N°. 2. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 8_{11}^{6}. Šum-iddin schuldet dem Iddin-Marduk 12 Mana Silber, wofür er $\frac{1}{60}$ monatliche Zinsen (für 1 Mana im Monat 1 Schekel) bezahlen soll.

N°. 3. Vertrag aus der Stadt des Gottes Sadû-rabû (Bel) von Nebukadnezzar $11\frac{1}{8}$. Šama'ilu, Nabû-naṣir, Mušezib verdingen sich zu einer Arbeit (?) für den 20. Ṭebitu an Šulâ.

N°. 4. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{3}{5}$. Die Frau Til-li-li-tum verkauft ihren Sklaven Bazuzu für 45 Schekel an Nabû-aḫe-iddin.

Die *zweite Abtheilung* unter dem Datùm 29. 11. 77. enthält folgende 29 Inschriften, nach den Registrationsnummern geordnet:

N°. 5. Vertrag aus der Stadt Paḫirtum von Nebukadnezzar $3\frac{15}{12}$. Kin-ziru schuldet 15 Schekel dem Kudur, wofür er vom 20. Adar an $\frac{1}{60}$ monatliche Zinsen bezahlen soll; die Frau Bu'iti soll dafür Bürgschaft (pudû) leisten.

N°. 6. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $6\frac{4}{12}$. Kudur schuldet dem Dainu-Marduk eine Summe Geldes die er jährlich zu $\frac{8}{60}$ verzinsen soll.

N°. 7. Vertrag aus der Stadt Bit-Larak-i-ni-ilu (?) von Nebukadnezzar $18\frac{25}{3}$. Marduk-naṣir (?) dingt vor Zeugen den Nabu-nadin-šum, Bunanu und Gimillu zu einer Arbeit (?).

N°. 8. Vertrag aus der Stadt Bulukki (?) von Nebukadnezzar $41\frac{13}{2}$. Nabû-aḫ-iddin verlangt von Dalili-eššu dessen Tochter Banat-Saggil zur Ehe; falls er sich von ihr wieder scheiden sollte, soll er 6 Mana Silber für sie bezahlen.

N°. 9. Ein kleines Fragment eines Schuldscheines aus Babylon von Evilmerodach $1\frac{21}{2}$. 17 Schekel Silber für Ki-i-Nabû dem Sohne des Bel-aḫe-iddin.

N°. 10. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $1\frac{8}{10}$. Ein Legat (? našparti) von 6 Mana 1 Schekel, welches Amat-Belti dem Nirgal-šar-uṣur vermacht.

N°. 11. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{15}{11}$. Wahrscheinlich ein Geldanleihen; die Vorderseite der Thontafel ist zum grössten Theil abgebrochen.

N°. 12. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $3\frac{18}{6}$. Eine Bescheinigung über verschiedene Getreidelieferungen (? kalumma = suluppi, Datteln?).

N°. 13. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $0^{2,0}_{6}$. Einzelne Bestimmungen für die Auszahlung verschiedener Summen Geldes für Sklaven, wobei als Unterpfand (? u-an-tim) $\frac{1}{2}$ Mana und $1\frac{1}{2}$ Mana fixirt werden.

N°. 14. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $10^{?}_{6}$. Verkauf eines Sklaven.

N°. 15. Vertrag aus Borsippa von Nabonidus $15\frac{4}{10}$ (?). Eine ausführliche Bestimmung über die Mitgift (nudunnû) der Frau Ṭabatum, der Gemahlin des Gimillu.

N°. 16. Vertrag aus Babylon von Cyrus $3^{1,6}_{4}$. Ein Schuldschein von 10 Mana von Iddin-Marduk gegen Marduk-irba mit der Bestimmung von $\frac{1}{6}\frac{1}{0}$ monatlichen Zinsen.

N°. 17. Vertrag aus Babylon von Cyrus $10^{?}_{1}\frac{1}{2}$. Nadin Sohn des Balaṭu soll an Itti-Nabû-balaṭu 3700 bu-šur si-ḫir (? eine Art Feldfrucht, šûmu, etwa Zwiebeln?) abgeben. — Da nach dem Canon des Ptolemaeus Cyrus nur 9 Jahre regierte, so scheint hier der Regierungsantritt als eigenes Jahr gerechnet zu sein, im Gegensatze zur gewöhnlichen Rechnung der Regierungsjahre eines Königs. Die Zahl 10 scheint sicher zu sein, wiewohl an der betreffenden Stelle das vorhergehende Zeichen etwas beschädigt ist.

N°. 18. Vertrag aus Babylon von Kambyses $2^{1,6}_{4}$. Verkauf eines Hauses in Babylon von Ardu-Marduk an Kurdinnu (?) mit genauer Angabe der verschiedenen Maasse des dazu gehörigen Grundbesitzes. Leider ist die Inschrift stellenweise beschädigt.

N°. 19. Vertrag aus Babylon von Kambyses 3^{7}_{6}. Verkauf der Miṣatum, einer Sklavin des Itti-Marduk-balaṭu an Iddin-Marduk mit verschiedenen nähern Bestimmungen, die wegen Beschädigung des untern Endes der Inschrift unklar sind.

N°. 20. Vertrag aus Babylon von Darius $26_{1}^{8}{}_{0}$. Schuldschein des Marduk-eṭir über $\frac{1}{2}$ Mana 7 Schekel Silber, wofür Bürgschaft geleistet werden muss.

N°. 21. Vertrag aus Šubat-Ištar (? Kalû oder Raknana?) von Nebukadnezzar $41^{1,5}_{6}$. Luṣṣu-ana-nûri und Nabû-aḫe-iddin sol-

len an den königlichen (Zoll?)-Beamten Gimillu 6000 ḳani ša si-ḫir (?) in Babylon abliefern.

N°. 22. Vertrag aus Babylon von (Smerdis =) Barzia $0\frac{1}{6}^{0}$. Ein Schuldschein der Frau Inbâ über $\frac{5}{6}$ Mana Silber mit mehrern nähern Bestimmungen, die wegen Beschädigung des Textes nicht klar sind.

N°. 23. Vertrag aus Babylon von Darius $3\frac{3}{3}^{0}$. Širikti übergibt im Auftrage (?) von Bel-naṣir 13 Schekel Silber an Marduk-naṣir-aplu.

N°. 24. Vertrag aus Babylon von Darius $14\frac{1}{1}^{6}$. Verkauf eines Saatfeldes am Ufer des Canals Nâru Banitum, mit Angabe der Grenzen und des Ertrages.

N°. 25. Vertrag (wahrscheinlich aus Babylon?) von Darius $16\frac{3}{1}_{b}$ (?). Nabû-uballiṭ-su erhält ein Gelddarlehen von 23 Mana von Širku. Širku ist ein anderer Name für Marduk-naṣir-aplu vgl. MNB. 1130,4 in meinem „alphabetischen Verzeichniss der assyrischen und akkadischen Woerter im zweiten Bande der Cuneiform Inscriptions of Western Asia, Leipzig, Hinrichs, 1883", n. 2160.

N°. 26. Vertrag aus Babylon von Darius $23\frac{1}{4}^{6}$. Marduk-naṣir-aplu miethet ein Haus von der Frau Dubuttum für $1\frac{5}{6}$ Mana (?).

N°. 27. Vertrag aus der Stadt Šaḫarrînu von Kambyses $0\frac{2}{1}^{9}$. Dainu-bel-uṣur verpflichtet sich zu verschiedenen Getreidelieferungen im Betrage von 1 Mana $6\frac{1}{2}$ Schekel an Nabu-naṣir.

N°. 28. Eine kleine Notiz, eine Liste von Personen, welche wahrscheinlich auf einem Schiffe mit einander eine Geschäftsreise unternahmen. Auf der Rückseite des Thontäfelchens ist ein Siegel aufgedrückt.

N°. 29. Der untere Theil einer sehr schön geschriebenen Thontafel; eine Verkaufsurkunde eines Hauses des Nadinu mit Feld an Tabniea; wohl aus der Zeit von Nabonidus.

N°. 30. Eine kleine Rechnung, vielleicht Zollausgaben, wohl von einem babylonischen Kaufmanne.

N°. 31. Ein kleines Fragment, das untere Stück eines Contracttäfelchens mit einigen wenigen Eigennamen.

N°. 32. Ein stark beschädigtes und mit Silikat bedecktes Contracttäfelchen aus Babylon von Nabonidus $14\frac{1}{2}$.

N°. 33. Vertrag aus Babylon von Darius $19\frac{4}{8}$. Nirgal-ušezib verkauft ein Saatfeld am obern Nâru-eššu im Gebiete Ḫaḫḫuru an Bel-iddina und Eṭir-Marduk.

Ausser diesen 33 genannten Inschriften sind noch gegen 5—6 Fragmente vorhanden, welche zu beschädigt sind um den Inhalt zu bestimmen. Diese kleine Sammlung bietet somit eine interressante Auswahl babylonischer Urkunden aus spätern Zeit sowohl wegen der Mannigfaltigkeit des Stoffes als auch wegen der verschiedenen Zeit, aus der sie stammen. Es sind nämlich darunter:

1. 6 Inschriften aus der Zeit von *Nebukadnezzar* (c. 605—562 a. C.) vom Jahre $3\frac{15}{12}$, $6\frac{4}{12}$, $11\frac{18}{8}$, $18\frac{25}{3}$, $41\frac{13}{2}$, $41\frac{15}{6}$;
2. 2 Inschriften von *Evilmerodach* (c. 562—560 a. C.) vom Jahre $1\frac{2}{2}$ u. $1\frac{18}{10}$;
3. 3 Inschriften von *Neriglissar* (c. 560—556 a. C.) vom Jahre $1\frac{3}{5}$, $1\frac{15}{11}$, $3\frac{18}{6}$;
4. 6 Inschriften von *Nabonidus* (c. 556—539 a. C. vom Jahre $0\frac{20}{6}$, $8\frac{6}{11}$, $9\frac{25}{5}$, $10\frac{?}{6}$, $14\frac{1}{2}$, $15\frac{4}{10}$;
5. 2 Inschriften von *Cyrus* (c. 539—530 a. C.) vom Jahre $3\frac{16}{4}$, $10\frac{21}{12}$;
6. 3 Inschriften von *Kambyses* (c. 530—522 a. C.) vom Jahre $0\frac{29}{10}$, $2\frac{16}{4}$, $3\frac{7}{6}$;
7. 1 Inschrift von *Smerdis* (c. 522—521 a. C.) vom Jahre $0\frac{10}{6}$;
8. 6 Inschriften von *Darius* (c. 521—485 a. C.) vom Jahre $3\frac{30}{10}$, $14\frac{16}{1}$, $16\frac{3}{12b.}$, $19\frac{4}{8}$, $23\frac{16}{4}$, $26\frac{8}{10}$.

Um das Interesse dieser Sammlung zu erhöhen sind hier noch mehrere aehnliche Inschriften beigegeben, aus der reich-

haltigen Sammlung des Britischen Museums (wenn nicht anders bemerkt), zu deren Verständniss folgende kurze Bemerkungen dienen mögen.

N°. 34. Vertrag aus Babylon von Kambyses $2\frac{19}{12}$. Bel-lumir schuldet dem Itti-Marduk-balaṭu $3\frac{1}{2}$ Schekel Silber, für die er $\frac{1}{60}$ monatliche Zinsen bezahlen, Bürgschaft und Unterpfand geben soll. Das Original befindet sich im Privatbesitze des Herrn W. Golenischeff in St. Petersburg, der freundlichst gestattet hat den Text hier zu publiciren. In Zeile 6 ist leider am Ende das Zeichen ausgelassen durch Versehen; die Zeile lautet: 1 ṭu kaspu ina eli-šu i-rab-bi.

Die folgende *75 Inschriften sind aus der Zeit von Nabonidus* in chronologischer Ordnung.

N°. 35. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $0\frac{4}{9}$. Nabû-aḫe-iddin schuldet dem Bel-šunu $\frac{1}{3}$ Mana 5 Schekel Silber für Getreide.

N°. 36. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $0\frac{15}{9}$. Marduk-irba schuldet dem Bel-riṣûa $\frac{5}{6}$ Mana 5 Schekel für die Miethe eines Hauses.

N°. 37. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $0\frac{9}{11}$. Etillu schuldet der Ḳudašu 2 (?) Schekel Silber, die er im Monat Nisan zurückerstatten soll.

N°. 38. Ein gerichtlicher Urtheilsspruch von Nabonidus $0\frac{12}{11}$ aus Babylon. Tillilitum verklagt bei den Richtern des Königs Nabonidus den Nabû-aḫe-iddin, dass er im Monat Abu des ersten Jahres von Neriglissar von ihr den Sklaven Bazuzu um $\frac{1}{2}$ Mana 5 Schekel gekauft und den Preis nicht bezahlt habe. Sie wird verurtheilt.

N°. 39. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $0\frac{16}{11}$. Marduk-šum-uṣur soll an Šamaš-baliṭ Getreide (13 gur še-bar) im Monat Nisan in Babylon abliefern.

N°. 40. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $0\frac{20}{11}$. Die Tochter des Ziria leiht dem Bel-aplu-iddin gegen eine Bürgschaft 16 Schekel Silber, die er im Monat Tammuz mit

Zinsen im Betrage von 1 Mana 11 Schekel zurückgeben soll.

N°. 41. Vertrag aus Saḫḫarinnu von Nabonidus $0\frac{30}{1}\frac{1}{2}$. Nabû-aplu-uṣur übergibt an Nabû-kuṣuranni 2000 pîtu (?) mit verschiedenen nähern Bestimmungen.

N°. 42. Eine gerichtliche Verhandlung vor den Richtern des Königs Nabonidus in Palaste des Königs in Babylon vom 17. Araḫ-samna im 7. Jahre des Nabonidus. Gagâ führt einen Process mit (?) Ḳudašu über die Mitgift ihrer Tochter Nuptâ.

N°. 43. Vertrag aus Šaḫrin von Nabonidus $1\frac{6}{1}$. Nidintum-Bel soll an Nabû-iddin Getreide (8 gur še-bar) im Monat Airu liefern.

N°. 44. Vertrag aus Šaḫrin von Nabonidus $1\frac{6}{1}$, aus der Sammlung vom Louvre, Paris. Aḫu-u-tu soll im Monat Airu Getreide liefern an Iddin-Marduk gegen eine Bürgschaft (?)

N°. 45. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $1\frac{2}{1}\frac{3}{1}$. Bel-šar-uṣur soll Getreide (16 gur še-bar) an Dainu-iddin im Monat Sivan liefern.

N°. 46. Vertrag aus Subat-Gula (Rakimu) von Nabonidus $1\frac{2}{3}\frac{1}{1}$. Dainu-šum-iddin schuldet dem Gimillu $\frac{1}{2}$ Mana 2 Schekel, die er am Ende des Monats Sivan bezahlen soll.

N°. 47. Vertrag aus Saḫrin von Nabonidus $1\frac{3}{6}$. Nabû-šum-ukin (?) soll an Dainu-šum-iddin Datteln (? 1 gur aš 3 ḳa kalumma) im Monat Tischri liefern.

N°. 48. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $1\frac{2}{6}\frac{5}{1}$. Balaṭu soll gegen ein Unterpfand an Dainu-šum-iddin Getreide (208 gur še-bar) im Monat Tischri liefern.

N°. 49. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $1\frac{7}{1}\frac{1}{0}$. Der königliche Beamte Nabû-kuṣuranni (?) erhält vom Vermögen der Gugûa 5 Mana 2 Schekel zur gerichtlichen Verwahrung; davon leiht er einen Theil an Nabû-aḫe-iddin aus, und am Ende des Monat Ṭebet gibt er $1\frac{1}{2}$ Mana 2 Schekel an Gugûa zurück (?).

N°. 50. Vertrag aus Kutha von Nabonidus $1\frac{2}{1}\frac{0}{1}$. Nûr-Samaš

soll am Ende des Monats Sabaṭ gegen eine Bürgschaft an Nabû-aḫe-iddin Datteln (? 5 gur kalumma) liefern.

N°. 51. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $1\frac{2}{1}\frac{4}{2}b$. Eine Vereinbarung zwischen Marduk-irba und Kalbâ in Betreff der Benützung eines Kanals zur Bewässerung (?)

N°. 52. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{2}{1}^{6}$. Ein Gelddarlehen (?). Der Inhalt des Vertrages ist fast ganz unleserlich, nur noch die Namen der Zeugen sind theilweise erhalten.

N°. 53. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{1}{2}$. Ištar-riši übergibt dem Nabû-šum-iširu Geld zum Aufbewahren (?).

N°. 54. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{2}{2}^{7}$. Nabû-pa (?) nimmt ein Unterpfand des Rimut von 2 Mana Silber für Iddin-Marduk unter nähern Bedingungen in Verwahr (?).

N°. 55. Ein Testament der Gugûa aus Babylon $2\frac{1}{3}^{0}$. Gugûa übergibt ihre Mitgift an ihren aeltesten Sohn Ea-zir-ibni mit mehrere Legaten für Nabû-aḫe-iddin, Tabniea und Tašmetum ramat unter mehrern nähern Bedingungen, besonders dass sie während der Zeit ihres Lebens eine Rente (?) erhalte.

N°. 56. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{2}{3}^{3}$. Der Sohn des Nabû-gamil soll in Babylon an (Nabû-aḫe-iddin ? dem) Sohne des Šula 20 Balken zu einem Baue (?) liefern im Monate Abu.

N°. 57. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{2}{3}^{5}$. Gugûa leiht $\frac{1}{3}$ Mana Silber dem Bel-aḫe-irba, die er monatlich zu $\frac{1}{6}^{0}$ verzinsen soll mit nähern Bestimmungen über die Rückzahlung.

N°. 58. Vertrag von Nabonidus $2\frac{1}{4}^{0}$. Aplâ übernimmt eine Bürgschaft für Ikišâ.

N°. 59. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{1}{4}^{3}$. Itti-Marduk-balaṭu miethet (?) ein Haus von Luṣ-ana-nûri.

N°. 60. Vertrag aus Borsippa von Nabonidus $2\frac{0}{7}$. Bilit-sunu miethet ein Haus in Babylon für 1 Mana Silber (?). Der Text ist nur eine Copie des Originalvertrages, wie aus Zeile 12. 17. erhellt, da der babylonische Schreiber das Original nicht mehr vollständig lesen konnte.

N°. 61. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $2\frac{2}{11}$. Dainu-šum-iddin verkauft an Ibâ ein Haus mit Garten in Borsippa für $11\frac{1}{2}$ Mana Silber im Auftrage von Aplu-addu-natanu und seiner Frau Bunanitum. Nachdem diese Texte bereits gedruckt waren, hat auch Mr. Pinches diese Inschrift veröffentlicht in den Transactions of the Society of Biblical Archaeology vol. VIII. p. 271.

N°. 62. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $3\frac{2}{7}$. Nabû-šum-uṣur verkauft ein Feld mit Garten und Waldung am Kanal Nâru-Banitum im Districte von Babylon für 19 Mana $17\frac{2}{3}$ Schekel Silber. Die Maasse des Feldes sind von den vier Seiten genau angegeben sowie auch die Nachbaren auf den vier Seiten.

N°. 63. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $3\frac{2}{9}$. Nirgal-šar-iddin schuldet dem Nirgal-riṣûa eine Summe Geldes für eine Getreidelieferung (?).

N°. 64. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $3\frac{13}{12}$. Kabtia verkauft an Nabû-šum-uṣur und Nabû-aḫe-iddin Getreide für 10 Mana Silber.

N°. 65. Vertrag ans Babylon von Nabonidus $4\frac{2}{1}$. Sulâ kauft von Nabû-aḫe-iddin einen Esel um 1 Mana Silber.

N°. 66. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $4\frac{2}{11}$. Nabû-eṭir entlehnt von seiner Frau Tašmetum 1 Mana 5 Schekel Silber zu $\frac{1}{60}$ monatlichen Zinsen.

N°. 67. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $4\frac{6}{12}$. Marduk-šum-iddin und Ḳudašu verkaufen einen Acker, Garten und Waldungen am Kanal von Borsippa im Districte von Babylon an Nabû-aḫe-iddina für (?) $1\frac{1}{2}$ Mana 6 Schekel Silber, mit genauer Angabe der Maasse in den vier Richtungen. Im Britischen Museum befinden sich zwei Copien dieses Vertrages.

N°. 68. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $5\frac{2}{1}$. Nabû-kin-aḫu, der Hofmeister (?) des königlichen Prinzen Bel-šar-uṣur, vermiethet an Nabû-aḫe-iddin ein Haus auf 3 Jahre für $1\frac{1}{2}$ Mana Silber.

N°. 69. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 5^{25}_{6}. Nabû-baliṭ verkauft an Nabû-aḫe-iddin einen Acker, Garten und Waldung an der Mündung des Kanals von Borsippa im Districte von Babylon, mit genauer Angabe der verschiedenen Maasse und der Gränzen, um $\frac{1}{2}$ Mana 3 Schekel Silber.

N°. 70. Vertrag von Nabonidus 5^{30}_{6}. Nabû-kin-ziru verkauft seinen Sklaven Uḳubu an Nabû-aḫe-iddin um 1 Mana 5 Schekel Silber.

N°. 71. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 5^{6}_{10}. Nabû-bân-ziru verkauft an Nabû-aḫe-iddin einen Acker, Garten und Waldung an der Mündung des Kanals von Borsippa im Districte von Babylon um (?) $\frac{2}{3}$ Mana 8 Schekel, mit genauer Angabe der verschiedenen Maasse und Gränzen.

N°. 72. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 5^{22}_{10}. Ardia bezahlt an Nabû-aḫe-iddin eine alte Schuld (?) ab.

N°. 73. Eine gerichtliche Entscheidung aus Babylon von Nabonidus 6^{5}_{7}, aus der Sammlung des Louvre, Paris. Ardu-Gula führt einen Process bei den Richtern des Königs Nabonidus. Die Vorderseite der Inschrift ist leider zu beschädigt, um den Gegenstand des Streites näher zu bestimmen.

N°. 74. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{30}_{1}. Banunu und Nabû-aḫe-iddin sollen im Monat Airu Getreide (6 gur še-bar) an Kalbâ liefern.

N°. 75. Vertrag aus der Stadt Ṭâbi-Bel von Nabonidus 7^{24}_{3}. Iddin-Marduk leiht dem Aḫu-ittabši $\frac{1}{3}$ Schekel Silber gegen eine Bürgschaft.

N°. 76. Vertrag aus der Stadt Eridu von Nabonidus 7^{12}_{4}. Nabû-aḫe-iddin leiht dem Nadinu Datteln (? .... gur kalumma), die er im Monat Araḫ-samna in Babylon wieder zurück erstatten soll.

N°. 77. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{22}_{4}. Ziria soll am Ende des Monats Tammuz dem Iddin-Marduk 2000 Ziegelsteine liefern.

N°. 78. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{7}_{5}. Sulâ ver-

kauft 5 Sklaven an Nabû-aḫe-iddin um $2\frac{1}{2}$ Mana 5 Schekel Silber.

N°. 79. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{18}_{5}. Mušallim-Marduk verkauft verschiedene Hausgeräthe (?), die Mitgift der Ḫabaranatum (?).

N°. 80. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{9}_{11}. Nabû-kin-aḫu macht verschiedene Stiftungen für Bel, Nabû, Nirgal und Bilit im Betrage von $\frac{2}{3}$ Mana 5 Schekel Silber mit mehrern nähern Bestimmungen (?).

N°. 81. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{20}_{11}. Lâbaši-Marduk verkauft seinen Sklaven Bel-ṣulie-šime an Nabû-aḫe-iddin für 52 Schekel Silber gegen eine Bürgschaft.

N°. 82. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 7^{15}_{12b}. Bel-šunu, der den Ina-ḳatâ-Bel-šakin, einen Sklaven des Nabû-aḫe-iddin, seit dem Monat Tammuz des ersten Jahres von Nabonidus gegen ein Unterpfand gedungen hat, soll das Geld im Betrage von $\frac{2}{3}$ Mana Silber an Nabû-aḫe-iddin bezahlen.

N°. 83. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 8^{16}_{1}. Marduk-kin-aplu leiht dem Itti-šarri-inia 10 (?) Mana Silber, für die er monatlich $\frac{1}{60}$ Zinsen bezahlen soll, im Monat Tammuz soll er $\frac{2}{3}$ Mana zurück bezahlen und für den Rest (?) soll Iddin-Marduk Bürgschaft leisten (?).

N°. 84. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 8^{2}_{2}. Nabû-naṣir soll an Nabû-aḫe-iddin im Monat Sivan in Babylon Getreide (16 gur ša 1 pa še-bar) liefern.

N°. 85. Vertrag aus Saḫrini von Nabonidus 8^{2}_{2}. Talla soll Getreide an Iddin-Marduk liefern.

N°. 86. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 8^{2}_{2}. Ikišâ verpfändet (?) an Itti-Marduk-balaṭu einen Pflug (?) gegen Getreide (2 gur še-bar).

N°. 87. Vertrag aus Babylon von Nabonidus 8^{8}_{3}. Nabû-šum-ukin hat vom 38. Jahre des Nebukadnezzar bis zum Monat Sivan im 8. Jahre von Nabonidus einen Acker und Waldungen im Districte von Babylon von Nirgal-ušallim ge-

pachtet (?), und sie verrechnen nun den Ertrag (?). Die einzelnen Maasse und Gränzen des Ackers sind genau angegeben; leider ist die Inschrift am untern Ende stark beschaedigt.

N°. 88. Vertrag aus Šaḫrini von Nabonidus $8\frac{9}{3}$. Iddin-Marduk leiht dem Nabû-aplu-uṣur gegen ein Unterpfand $\frac{1}{3}$ Schekel Silber.

N°. 89. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $8\frac{1,5}{5}$. Saggil-zir-ibni verkauft seinen Sklaven Bel-lišši an Bel-šunu für $\frac{1}{3}$ Mana 2 Schekel Silber. Im Britischen Museum sind drei Copien dieses Vertrages.

N°. 90. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $8\frac{2,2}{1\frac{1}{2}}$. Nabû-šum-ukin leiht dem Ardu-Gula 2 Mana $\frac{1}{3}$ Schekel Silber mit verschiedenen Bedingungen und gegen eine Bürgschaft; wenn er das Geld zur Zeit nicht zurückzahlt, soll er monatlich $\frac{1}{60}$ Zinsen bezahlen.

N°. 91. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $8\frac{2,5}{1\frac{1}{2}}$. Nabû-aḫe-iddin leiht dem Nabû-zir-ukin 1 Mana Silber, wofür er monatlich $\frac{1}{60}$ Zinsen bezahlen soll.

N°. 92. Vertrag aus Saḫrinu von Nabonidus $9\frac{2,4}{1}$. Iddin-Marduk leiht dem Nabû-aplu-uṣur $\frac{5}{6}$ Mana 4 Schekel 2 Drachmen (?) Silber, die er im Monat Tammuz mit Zinsen zurückgeben soll, gegen eine Bürgschaft.

N°. 93. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{2}{1},9$. Iddina-Marduk leiht dem Bel-kaṣir $\frac{1}{2}$ Mana 3 Drachmen (?) und 21 dannutu (?), die er am 20. Airu zurückgeben soll.

N°. 94. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{2,4}{1\frac{1}{2}}$. Die Brüder Nabû-kan und Bel-šum-iškun verkaufen ihren Sklaven Nabû-aḫ-rimanni um 55 Schekel Silber an die Ṭabatum gegen eine Bürgschaft.

N°. 95. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{1,6}{1\frac{1}{4}}$. Itti-Nabû-balaṭu verpflichtet sich unter nähern Bedingungen für $\frac{1}{2}$ Mana Silber Datteln (? kalumma) zu liefern im Monat Araḫ-samna für Iddin-Marduk in der Stadt Saḫrinu, gegen eine Bürgschaft.

N°. 96. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{2}{4}$. Nabû-nadin-ziru soll etwas (? der Anfang ist abgebrochen) dem Itti-Marduk-balaṭu übergeben im Monat Tischri und Ṭebet gegen eine Bürgschaft.

N°. 97. Vertrag aus der Stadt Sakaia (?) von Nabonidus $9\frac{1}{5}$. Bel-aḫ-irašši verdingt (?) den Nabû-kid-ri (?) an Nabû-kan für 1 Mana Silber unter nähern Bedingungen.

N°. 98. Eine gerichtliche Entscheidung aus Babylon von Nabonidus $9\frac{2}{6}$. Bunanitum führt vor den Richtern des Königs Nabonidus nach dem Tode ihres Gemahles Aplu-addu-natan einen Process über ihre Mitgift im Betrage von $3\frac{1}{2}$ Mana Silber. Diese Inschrift ist unterdessen auch bereits von Mr. Pinches in den Transactions of the Soc. of *Bibl.* Arch. vol. VIII. p. 282. veröffentlicht worden.

N°. 99. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{11}{12}$. Ina-Saggil-bilit vermiethet das Wohnhaus (?) der Bunanitum an Nabû-kin-ziru für $\frac{1}{2}$ Mana Silber (?). In Zeile 4. sind im Zeichen in marat-su nur aus Versehen die beiden letzten Striche ausgelassen worden.

N°. 100. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{11}{12}$. Bunanitum leiht (?) dem Nabû-kitabši-lišir (?) unter nähern Bedingungen $\frac{1}{2}$ Mana 5 Schekel Silber.

N°. 101. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $9\frac{15}{12}$. Nabû-kitabši-lišir (?) verkauft 3 Sklaven an Iddin-Marduk für 2 Mana 50 Schekel.

N°. 102. Vertrag von Nabonidus $10\frac{4}{10}$. Nirgal-riṣûa übergibt dem Bel-naṣir 5 Mana 2 Schekel Silber zur Verwahrung gegen ein Unterpfand.

N°. 103. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $10\frac{2}{11}$. Belušallim verkauft einen Acker, Garten und Waldungen im Districte von Babylon an Nabû-aḫe-iddin, mit ausführlicher Angabe der Maasse und Gränzen. In Zeile 32 ist das zweite Zeichen ta, nicht ga.

N°. 104. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $11\frac{1}{3}$ aus

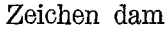
der Sammlung vom Louvre, Paris. Nabû-natartum-taplusi (?) wird an Itti-Marduk-balaṭu für 50 Schekel Silber verkauft.

N°. 105. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $12\frac{8}{12}$. Silim-Bel, der Sklave des Nabû-šum-iškun, wird um $\frac{2}{3}$ Mana 5 Schekel verkauft.

N°. 106. Vertrag aus Babylon von Nabonidus $14\frac{13}{15}$. Verschiedene Gegenstände, unter anderen ein Schiff für $\frac{1}{2}$ Mana Silber, werden verkauft (?). Leider ist die Inschrift unten abgebrochen.

N°. 107. Vertrag aus Babylon, vom königlichen Palaste, von Nabonidus $16\frac{2,2}{4}$. Iddin-Marduk und Kalbâ vertheilen $2\frac{1}{2}$ Mana Silber zu verschiedenen Zwecken (?). Aus der Zusammenrechnung in Z. 7. wird der Werth der Zeichen $\frac{5}{6}$, $\frac{2}{3}$, $\frac{1}{3}$ sicher bestimmt.

N°. 108. Vertrag aus Babylon, vom königlichen Palaste, von Nabonidus $16_{1}\frac{9}{12}$. Nabû-zir-ikiša und Itti-Marduk-balaṭu leihen (?) dem Nabû-mudammiḳ 2 Mana 4 Schekel Silber gegen ein Unterpfand (?).

N°. 109. Bauurkunde vom Sonnentempel in Sippara (Abû-Habba) von Nabonidus, dem Sohne des Nabû-balaṭsu-iḳbi. Nach der in dieser Art von Inschriften gewöhnlichen Einleitung wird das Aufsuchen und Auffinden der alten Baurkunde des Königs Naram-Sin ausführlich berichtet und die Restauration des Sonnentempels eingehend beschrieben. In Zeile 73. sind aus Versehen im Zeichen dam  in ša mi-lik-šu dam-ḳa die beiden letzten Striche ausgelassen worden.

Die folgenden *Inschriften sind aus der Zeit von Neriglissar* in chronologischer Ordnung:

N°. 110. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $0_{1}\frac{9}{12}$. Ikišâ verkauft (?) ein Haus für $52\frac{1}{2}$ Schekel an Nabû-aplu-iddin, wofür Nabû-aḫe-iddin Bürgschaft (?) leistet.

N°. 111. Vertrag aus Saḫrini von Neriglissar $1\frac{9}{12}$. Nabû-kânu kauft (?) von Marduk-šum-ibni 21200 bušur siḫir (? eine Art Feldfrucht).

N°. 112. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{1}{3}$. Nabû-aiu leiht dem Labaši 5 Schekel Silber gegen eine Bürgschaft.

N°. 113. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{3}{5}$. Tillilitum verkauft ihren Sklaven Bazuzu an Nabû-aḫe-iddin für $\frac{1}{2}$ Mana 5 Schekel Silber gegen eine Bürgschaft (?).

N°. 114. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{15}{5}$. Dainu-šum-iddin leiht (?) dem Bel-šum-iškun 3 (?) Mana Silber unter verschiedenen Bedingungen (?).

N°. 115. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{6}{6}$. Marduk-šar-uṣur gibt dem Nabû-bân-ziru als Mitgift seiner Tochter Murtâ (?) 5 Mana Silber, 3 (?) Sklaven, 30 Schaafe, 2 Ochsen und Hausgeräthe (?).

N°. 116. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $1\frac{15}{7}$. Nabû-kin-aḫu leiht dem Bel-kânu (?) 12 Schekel Silber (?).

N°. 117. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $2\frac{30}{8}$, Nabû-šum-uṣur leiht dem Nabû-aḫe-iddin $2\frac{2}{3}$ Mana 6 Schekel Silber, die er monatlich verzinsen soll, für 1 Mana 1 Schekel 6 Drachmen (?).

N°. 118. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $2\frac{10}{6}$. Ein königlicher Prinz leiht dem Šum-ukin gegen ein Unterpfand 12 Mana Silber (?).

N°. 119. Vertrag aus Saḫrinu von Neriglissar $2\frac{2}{3}$. Iddin-Marduk leiht dem Ikišâ $1\frac{1}{2}$ Mana 6 Schekel und Getreide (18 gur še-bar) gegen eine Bürgschaft und unter nähern Bedingungen.

N°. 120. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $2\frac{11}{11}$. Itti-Bel-ab (?) -nu leiht dem Nabû-kânu 10 Schekel Silber und 500 giru (?).

N°. 121. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $3\frac{25}{2}$. Bel-kânu bezahlt (?) die Miethe eines Hauses vom 1. Tammuz des zweiten bis zum ersten Tammuz des dritten Jahres von Neriglissar.

N°. 122. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $2\frac{21}{5}$. Der untere Theil der Inschrift ist abgebrochen, so dass der Ge-

genstand des Vertrages zwischen Niḳudu, Ilu-asimu und Nadinu nicht näher zu bestimmen ist.

N°. 123. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $3\frac{2}{9}^{3}$. Iddin-Marduk leiht dem Aḫu-ittabši verschiedene Getreide-arten gegen eine Bürgschaft.

N°. 124. Vertrag aus Babylon von Neriglissar $3\frac{5}{11}$. Iddin-Marduk leiht dem Aḫu-itabši Getreide (17000 bušur siḫir?) gegen eine Bürgschaft mit nähern Bedingungen.

Folgende *Inschriften sind aus der Zeit von Evilmerodach* in chronologischer Ordnung:

N°. 125. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $0\frac{2}{7}^{1}$. Iddin-Marduk leiht dem Zida-šum-ibni verschiedenes Getreide.

N°. 126. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $0\frac{2}{11}^{8}$. Belbaliṭ vermiethet ein Haus (?) an Inbâ auf 4 Jahre für $\frac{1}{3}$ Mana 5 Schekel Silber mit weiteren Bestimmungen (?).

N°. 127. Vertrag aus der Stadt Šubat-Gula von Evilmerodach $0\frac{2}{11}^{8}$. Ḳurbanni-Marduk soll 17 Schekel als Zoll (?) an den königlichen Beamten Gimillu am 5 Nisan bezahlen.

N°. 128. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $1\frac{1}{6}^{3}$. Iddin-Marduk leiht dem Nabû-aplu-iddin $\frac{1}{2}$ Mana 3 Schekel Silber gegen Bürgschaft.

N°. 129. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $1\frac{1}{8}^{3}$. Eine Vereinbarung (?) zwischen Itti-Nabû-balaṭu und Bel-kišir.

N°. 130. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $1\frac{9}{10}$. Marduk-šakin-šum und Ḳurbanni-Marduk verkaufen zwei Grundstücke für 2 Mana $1\frac{1}{2}$ Schekel und für $1\frac{2}{3}$ Mana $7\frac{1}{2}$ Schekel an Nirgal-šar-uṣur.

N°. 131. Vertrag aus Saḫrini von Evilmerodach $2\frac{1}{1}^{8}$. Belibuš und Dainu-šum-iddin leihen (?) dem Zir-ukin 12 Schekel Silber gegen ein Unterpfand.

N°. 132. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $2\frac{2}{1}^{6}$. Belzir-ibni leiht (?) dem Nabû-aplu-iddin $\frac{5}{6}$ Mana Silber unter nähern Bedingungen über die Rückzahlung. In Zeile 2 im zweiten Zeichen ⩘ sind aus Versehen die beiden letzten Striche ausgeblieben.

N°. 133. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $2\frac{1}{2}$. Dainu-šum-iddin und Belibuš verkaufen (?) mehrere Hausthiere an Bazuzu.

N°. 134. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $2\frac{1}{4}$. Ein Darlehen (?) von 1 Mana Silber von Bel-eṭir an Nabû-apluiddin mit einer Versicherung (?).

N°. 135. Vertrag aus Babylon von Evilmerodach $2\frac{1}{5}$. Iddinaḫu vermiethet ein Haus (?) an Tabik-ziru auf 3 Jahre für 4 Mana Silber mit nähern Bedingungen.

Folgende 27 *Inschriften sind aus der Zeit von Nebukadnezzar* in chronologischer Ordnung.

N°. 136. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $0\frac{20}{7}$. Ubaria verkauft ein Haus mit Garten in Tê(-ki), einem Quartiere von Babylon, an Itti-Marduk-balaṭu für $\frac{1}{2}$ Mana Silber (?) mit genauer Angabe der Maasse und Gränzen.

N°. 137. Vertrag aus der Stadt Paḫirtum von Nebukadnezzar $3_{\overline{1}}\frac{5}{2}$. Kudur leiht dem Šadû-rabû-ušezib 13 Schekel Silber (?), für die er vom Monat Adar an monatlich $\frac{1}{60}$ Zinsen bezahlen soll.

N°. 138. Vertrag aus der Stadt Paḫirtum von Nebukadnezzar $5_{\overline{1}}\frac{6}{0}$. Sulâ leiht dem Šadû-rabû-šum-ibni $\frac{1}{3}$ Schekel Silber, für die er bis zum Monat Tammuz ein Pfand (?) geben, und die er im Monat Araḫ-samna zurück erstatten soll; wenn er sie nicht zurückgibt, soll er monatlich $\frac{1}{60}$ Zinsen bezahlen.

N°. 139. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $6_{\overline{1}}\frac{1}{2}$. Dainu-Marduk leiht dem Kudur 1 Mana Silber gegen $\frac{8}{60}$ jährliche Zinsen.

N°. 140. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $7\frac{21}{5}$ Imbia leiht dem Mušezib-Bel und Kudur 2 Mana Silber mit nähern Bestimmungen.

N°. 141. Vertrag aus der Stadt Paḫirti von Nebukadnezzar $7\frac{22}{6}$. Kudurru leiht der Bu'iti 15 Schekel Silber gegen $\frac{1}{60}$ monatliche Zinsen und gegen eine Versicherung.

N°. 142. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $8_{\overline{1}}\frac{1}{0}$.

Kudur leiht dem Nabû-gamil 7 Schekel Silber gegen $\frac{8}{60}$ jährliche Zinsen.

N°. 143. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $8\frac{27}{60}$. Kudur leiht den 3 Söhnen des Riḫîtu 55 Schekel Silber gegen $\frac{8}{60}$ jährliche Zinsen und eine weitere Versicherung. Die Inschrift ist nur eine Copie des Originalvertrages, wie aus Zeile 10. 11. erhellt.

N°. 144. Vertrag aus der Stadt Ḫuṣṣietu (?) von Nebukadnezzar $9\frac{10}{5}$. Kudur schuldet dem Kin-ziru 1 Mana 53 Schekel Silber für Ochsen und Schaafe.

N°. 145. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $10\frac{16}{7}$. Nabû-aḫe-kânu und Kudur geben je 2 Mana Silber um zusammen ein Haus zu miethen (?).

N°. 146. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $15\frac{2}{4}$. Nabû-ušallim (?) leiht dem Ardu-Bel Geld zu einem Geschäft (?).

N°. 147. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $22\frac{10}{60}$. Nirgal-baliṭ leiht dem Śulâ 2 Mana 14 Schekel Silber gegen eine Versicherung und mit nähern Bedingungen.

N°. 148. Vertrag aus der Stadt Ḫuṣṣitu von Nebukadnezzar $23\frac{20}{6}$. Śulâ leiht dem Nabû-aḫ-iddin und Sulâ $\frac{1}{3}$ Mana $4\frac{1}{2}$ Schekel Silber gegen eine Versicherung.

N°. 149. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $26\frac{2}{5}$. Marduk-tabik-ziru verkauft ein Haus mit Grundbesitz in Tê(-ki), einem Viertel von Babylon, an Nabû-aḫe-iddin für $6\frac{2}{3}$ Mana $2\frac{1}{2}$ Schekel, mit ausführlicher Angabe der Maasse und Gränzen.

N°. 150. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $28\frac{12}{8}$. Nabû-aḫe-iddin gibt dem Rimut eine Bürgschaft für Getreidelieferung (?).

N°. 151. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $28\frac{6}{10}$. Ubar verpflichtet sich zu einer täglichen Lieferung von Getreide an Ina-Saggil-zir-ibni für dessen Sklaven Nabû-aplu-uṣur (?).

N°. 152. Vertrag aus Bulukki (?) von Nebukadnezzar $30\frac{7}{8}$. Sargina will in der Stadt Piḳudu eine Klage einbringen gegen

Idiḫi-ilu wegen Ermordung eines seiner Sklaven; Idiḫi-ilu, um der Anklage zu entgehen, verspricht für das Leben des Sklaven ein Mana Silber zu zahlen und einen andern Sklaven für Šargina zu stellen (?).

N°. 153. Vertrag aus der Stadt des Nabû-ammê von Nebukadnezzar $33\frac{20}{60}$. Šulâ leiht dem Nabû-aḫ-iddin und Šulâ $\frac{1}{3}$ (Mana) $4\frac{1}{2}$ Schekel bis zum Monat Kislev gegen eine Versicherung.

N°. 154. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $34\frac{13}{60}$. Ziria verspricht dem Iddina-Marduk als Mitgift seiner Tochter Ina-Saggil-ramat 7 Mana Silber, 3 Sklaven und Hausgeräthe im Werthe von 3 Mana Silber.

N°. 155. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $36\frac{2}{12}$. Nabû-zir-iraššî leiht dem Kin-ziru verschiedenes Getreide, das er im Monat Airu in Šaḫrinu zurückgeben soll; wenn nicht, so soll er es in Babylon zurück erstatten, gegen eine Bürgschaft.

N°. 156. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $38\frac{13}{14}$. Bel-aplu-iddin verpfändet (?) 14 Schaafe an Iddin-Marduk mit nähern Bedingungen.

N°. 157. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $38\frac{21}{7}$. Ziria und Šulâ vermachen der Namirtum verschiedene Gegenstände: Getreide, Sklaven, Hausgeräthe, zusammen im Werthe von 10 Mana Silber mit nähern Bedingungen gegen eine Versicherung.

N°. 158. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $39\frac{15}{7}$. Tabniea verpflichtet sich $\frac{1}{3}$ Schekel Silber als Miethe eines Hauses zu bezahlen unter nähern Bedingungen (?).

N°. 159. Vertrag aus Bulukki (?) von Nebukadnezzar $40\frac{21}{14}$. Nabû-na'id trifft nähere Bestimmungen (?) über $2\frac{1}{2}$ Mana Silber, die er dem Ai-aḫḫa übergibt.

N°. 160. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $40\frac{16}{10}$. Etillitum gibt der Bilit-sunu zwei Sklavinnen als Mitgift.

N°. 161. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $41\frac{25}{6}$.

Kalbâ verspricht der Lu-bal-ṭa-at (?) bis zum 13. Tage des zweiten Elul Geld und Getreide, wofür Gagâ Bürgschaft leisten soll.

N°. 162. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $41\frac{1}{11}$. Rimat verkauft ihre Sklavin Banitum-tuklat an Nabû-eṭir für $\frac{1}{3}$ (Mana) 3 Schekel Silber und gibt das Geld als Mitgift der Bilit-sunu.

N°. 163. Vertrag aus Babylon von Nebukadnezzar $43\frac{11}{2}$. Nabû-aḫe-iddin leiht dem Bel-dan-an-ni (?) Getreide (135 gur še-bar) in Babylon.

Folgende 3 *Inschriften sind aus der Zeit von Cyrus.*

N°. 164. Vertrag aus Taḫbakka (?) von Cyrus $1\frac{16}{12}$. Bel-iddin leiht dem Itti-Marduk-balaṭu $\frac{1}{3}$ Mana 3 Schekel Silber gegen $\frac{1}{60}$ monatliche Zinsen.

N°. 165. Vertrag aus Babylon von Cyrus $6\frac{13}{8}$. Šuzubu verkauft ein Haus mit Grundbesitz in Šuanna, einem Viertel von Babylon, an Itti-Marduk-balaṭu für 8 Mana 57 Schekel Silber, mit ausführlicher Angabe der Maasse und Gränzen.

N°. 166. Vertrag aus Babylon von Cyrus $8\frac{11}{9}$. Šamaš-marṣu-uṣur übergibt dem Itti-Marduk-balaṭu 1 Mana Silber als Unterpfand für den Preis von Getreide im Betrage von 2 Mana Silber, das er am alten Kanal von Kutha abliefern soll.

Folgende 4 *Inschriften sind aus der Zeit von Kambyses.*

N°. 167. Vertrag aus Babylon von Kambyses $1\frac{2}{8}$. Nirgal-riṣûa leiht 2 Mana Silber dem Bilit-tašši unter nähern Bedingungen und gegen eine Versicherung; vom zweiten Tage des Monats Araḫ-samna an soll er 1 Mana Silber als Zinsen zahlen.

N°. 168. Vertrag aus Babylon von Kambyses $2\frac{23}{8}$. Nabû-lu-ud-da leiht dem Nirgal-riṣûa 2 Schekel Silber.

N°. 169. Vertrag aus Babylon von Kambyses $3\frac{16}{6}$, aus der Sammlung vom Louvre, Paris. Nabû-aḫe-iddin überlässt dem Belšunu eine Summe Geldes, wovon unter nähern Bestimmungen nach dem Tode des Nabû-aḫe-iddin dessen Sohn

Itti-Marduk-balaṭu 6 Mana 16 Schekel Silber erhalten soll.

N⁰. 170. Vertrag aus Babylon von Kambyses $6\frac{2}{12}\frac{8}{12}$. Itti-Marduk-balaṭu, Nadinu und seine Frau Inzabtum verpflichten sich (?) zusammen ein Anwesen zu kaufen (?) bestehend aus einem Acker, Garten (?) und Haus, mit ausführlicher Angabe der Maasse und Gränzen.

Folgende 11 *Inschriften sind aus der Zeit von Darius* in chronologischer Ordnung.

N⁰. 171. Vertrag aus Babylon von Darius $1\frac{8}{12}$. Marduk-naṣir-aplu kauft ein Anwesen, Acker, Haus und Garten (?) im Districte von Babylon mit genauer Angabe der Maasse und Gränzen von Kalbâ für $9\frac{1}{2}$ Mana Silber.

N⁰. 172. Vertrag aus Babylon von Darius $2\frac{7}{12}$. Nirgal-iddin leiht dem Marduk-naṣir-aplu 2 Mana Silber.

N⁰. 173. Vertrag aus Babylon von Darius $3\frac{2}{11}\frac{7}{11}$. Marduk-ikišanni leiht dem Marduk-naṣir-aplu $11\frac{2}{3}$ Mana $3\frac{1}{2}$ Schekel Silber gegen eine Versicherung (?).

N⁰. 174. Vertrag aus Babylon von Darius $4\frac{5}{5}$ Amat-Babu (?) leiht dem Beliddin $1\frac{1}{2}$ Mana Silber, wofür er monatlich für 1 Mana 2 taḳatâti ḫalluru (?) als Zinsen bezahlen soll.

N⁰. 175. Vertrag aus Babylon von Darius $7\frac{3}{4}$. Nabû-eṭir verkauft (?) an Itti-Marduk-balaṭu ein Anwesen, Acker, Garten und Waldungen im Districte von Babylon mit ausführlicher Angabe der Gränzen.

N⁰. 176. Vertrag aus Šaḫarinu von Darius $11\frac{1}{9}$. Ardia verspricht dem Dainu-iddin verschiedene Getreidelieferungen und 13 Schekel Silber für seinen Sklaven unter Eidschwur und mit verschiedenen nähern Bestimmungen.

N⁰. 177. Vertrag aus Babylon von Darius $12\frac{6}{12}$. Ein Duplicat dieser Inschrift befindet sich in der Sammlung vom Louvre, Paris. Iddina-Bel verkauft einen Acker, Garten und Waldungen im Gebiete der Stadt Dûr ša Karraš (?) an Marduk-naṣir-aplu mit genauer Angabe der Gränzen für $\frac{1}{2}$ Talent Silber.

N°. 178. Vertrag aus Babylon von Darius $12\frac{15}{12}$. Nabû-šarru-bulliṭ, Iddin-Bel und Nirgal-šum-iddin zahlen an Šišku 2 Mana Silber für Getreide.

N°. 179. Vertrag aus Babylon von Darius $13\frac{14}{12}b$. Šišku erhält eine Bürgschaft von Nabû-bulliṭ-su über die Ausführung eines Geschäftes (?).

N°. 180. Vertrag aus Babylon von Darius $19\frac{19}{8}$. Šišku und Nabû-bulliṭ-su geben sich eine gegenseitige Versicherung über eine Getreidelieferung (?).

N°. 181. Vertrag aus Babylon von Darius $20\frac{2}{3}$. Marduk-naṣir-aplu miethet ein Haus von Nirgal-ušezib für $\frac{1}{2}$ Mana (?) Silber mit nähern Bedingungen über die Reparatur des Hauses.

Im beifolgenden Woerterverzeichnisse verweist die erste Zahl auf die laufende Nummer, die zweite auf die Zeile der Inschrift.

WOERTERVERZEICHNISS.

A. ℵ.

Ai 109,35. bîtu da-ir-a a-na ilu Samaš u Ai beli-ia ip-pu-uš; 109,52. a-na ilu Šamaš u Ai belu-u-a bîtu da-na-da-a-tu u-še-piš; 109,59. (ilu) Ai bit gi-a (= taiarti?) rabî-ti a-ši-bat bit ki-nâ (?).

Ai-aḫ-ḫa-ʾ 159,3. a-na Ai-aḫ-ḫa-ʾ aplu-šu ša Ša-ni-ia-a-ma uk-tin-nu; mi-riš-tu ša 2½ ma-na kaspu Nabû-naʾid a-na Ai-aḫ-ḫa û Ba-ru-ḫi-ilu id-di-nu.

ai-bi 109,13. ka-šid ai-bi-ia, mu-ḫal-liḳ zaʾ-i-ri-ia; 109,80. lu-ur-ḫi-iṣ mat ai-bi-ia, lukšud (?) zaʾ-ri-ia.

Ai-i-da-ʾ 179,3 ina ḳatâ Ai-i-da-ʾ aḫu ša Dainu (?)-u-su-ḫi-e-ri...; 179,9. 13. a-na Ai-i-daʾ i-nam-din.

ai-ri 109,57... pa-nu-uk-ku ki-ma ai-ri li-ri-ku-ku i-na pa-pa-ḫi bi-lu-ti-ka...

Airu 177,43. Babilu araḫ Airu ûmu 6 kam šanat 12 kan Da-ri-ia-mu-uš šar Babilu šar mâtâti; u. sehr oft. 119,12; 44,4.

abâṭu 156,9. ... in-ḫu-ru ub-bu-ṭu-ʾ uṭ-ṭu-ra-am-mu a-na Iddin-Marduk i-nam-din.

abâku (?) 82,7. a-na ⅔ ma-na kaspu ša Nabû-aḫe-iddin a-na šîmu gam-ru-tu i-bu-uk-kan-ma u-an-tim a-na šumi... 159,2.

i-pa-kan-ma; 179,8. Si-iš-ki ib-bak-kan-ma ...; 152,2. ib-ba-kan-ma; 3,3.

abâlu 38,6. iš-mu-ma Nabû-aḫe-iddin ub-lu-num-ma ma-ḫar-šu-nu uš-mid-su (?); 98,23. nu-še-di mu-ta-a šim-tum u-bil-ma i-na-an-na A-ka-bi-ilu ....; 98,28. a-na maḫ-ri-ku-nu ub-la-aš-.... daini dib-bi-šu-nu iš-mu-u bîtu (?) pa-nu û rik-su-tu ša Bu-na-ni-tum tu-ub-la ma-ḫar-šu-nu iš-tas-su-ma ...; 109,86. bi-lat-su-nu ka-bit-ti a-na ki-rib ali-a Babilu li-bil-nu (Var. lu-bil-lu-ni) a-na maḫ-ri-ia.

abâtu 109,18. ša ûmi ma-'-du-tu ub-bu-tu te-me-en-šu su-uḫ-ḫa-a uṣ-ṣu-ra-tu-šu ...

A-bi-ul-i-di 87,41. Nabû-šu-um-ib-ni aplu-šu ša I-ki-ša-a apil A-bi-ul-i-di; 104,16. Nabû-šum-ibni aplu-šu ša Ikiša-a apil Abi-ul-idi; 8,25. Nabû-u-ṣur-šu aplu-šu ša Abi-ul-idi; 135,18. La-ba-a-ši aplu-šu ša Nabû-..... apil Abi-ul-idi; 154,20. Marduk-ri-ma-an-ni aplu-šu ša Bel-šu-nu apil Abi-ul-idi; 171,9. Nabû-di-im apil Abi-ul-idi.

Abu 1,19. Babilu araḫ Abu ûmu 22 kan ...; 97,22. alu Sa-ka-i-a (?) araḫ Abu ûmu 1 kan šanat 9 kan Nabû-na'id šar Babilu; u. s. w. oft.

abu 154,8.... ša ina eli Ikiša-a abi-ka nu-ḫu-ru-u ina lib-bi i-šak-ka-nu ...; 171.30. Itti-Marduk-balaṭu abu ša Marduk-na-ṣi-ir-ap-lu ...; 96,9. e-lat u-an-tim ša ina eli Kab-ta-a ummu abi-šu (ša .....); 129,5. Su-la-a abi-šu-nu ...; u. s. w.

abu-bîti 18,33. Ša-du-nu aplu-šu ša Ardu-Gu-la apil abu-bîti; 50,11. Še-el-li-bi aplu-šu ša Nu-ur-u-a apil amelu abu-bîti; 51,10. Še-el-li-bi aplu-šu ša Nur-e-a apil amelu abu-bîti; 62,45. Nabû-ki-ši-ir aplu-šu ša Nabû-eṭir-napšâti apil amelu abu-bîti; 62,48. Kab-ti-ili-Marduk dup-sar apil amelu abu-bîti; 67,48. Mi-ina-ili-Marduk dup-sar apil amelu abu-bîti; 71,46. 71,41. Še-el-li-bi aplu-šu ša Nu-ur-e-a apil amelu abu-bîti; 81,11. Mar-duk-aplu aplu-šu ša Ri-mut-Bel apil

amelu abu-bîti; 145,13. u amelu dupsar Samaš-eṭir aplu-šu ša Su-la-a apil abu-bîti; 181,3. Bel-baliṭ aplu ša Nabû-eṭir-napšâti apil amelu abu bîti..; u. s. w.

abullu 62,3. iḳlu mi-ri-šu û ki-ru-bu-u šap-la-nu Nâru Banitum mi-iḫ-rat abullu Za-ma-ma piḫat Babilu; 69,2. ina bâbi Nâru Bar-siba(-ki) mi-ḫir-rat abullu ilu Šamaš pi-ḫat Babilu; 87,2. su-up-pu-ḫu-tu mi-iḫ-ra-at abullu ilu Adar (Nin-eb?) pi-ḫa-at Bâb-ili(-ki) ša i-na kirib alu Babilu; 103,3. iṣ erini (?) rabûti u ṣiḫrûti mi-iḫ-ra-at abullu ilu Eb (?) piḫa-at Babilu; 171,4. irat abullu ilu Eb (?) piḫat Babilu; u. s. w. 175,5; 26,12. Šul-lu-mu aplu-šu ša Ardi-ia apil maṣṣar abulli.

Ab-kal-lum 178,14. Eṭir-Bel aplu-šu ša Ab-kal-lum apil amelu ašlaku.

ab-tu (? oder: ap-tu) 18,1. 6 ḳani 1 ammat 2 šu-si bîtu ab-tu u irṣi-ti ana irṣi-tum Babilu ša ki-rib Babilu; 136,1. 1 ḳanu ammat bîtu ab-tu irṣi-tim Te-e(-ki) ša ki-ri-ib Babilu; 149,1. 17 ḳani 4 ammat 16 (?) šu-si bîtu ab-tu ir-ṣi-tim Te-e(-ki) ša ki-ir-ba Babilu; 170,16. napḫar 24 ḳani mi-ši-iḫ-ti bîti ab-ta i-na ki-..... ša ki-rib Kiš (-ki); u. s. w.

a-gar (oder: a-ḳar?) 71,2,... iṣ erini (?) zaḳ-pu a-gar namta-ri bâbi Nâru Bar-siba(-ki) pi-ḫa-at Babilu; 67,2. iṣ erini (?) zaḳ-pu a-gar bâbi Nâru Bar-siba(-ki) pi-ḫat Babilu; 175,4. a-gar Nâru (?) Li-ta-me mi-iḫ-rat abullu ilu Eb piḫat Babi-i-li(-ki).

a-dan-ni 109,22. i-na la a-dan-ni-šu ša bîtu šu-a-ti ri-ša-a-šu ik-du-du ut-tab-bi-ka mi-la-(a)-šu...; 90,17. ki-i i-na a-danuš (?)-šu-nu kaspu a-an 2 ma-na $\frac{1}{3}$ ṭu a-na Nabû-šum-ukin la id-dan-nu, ša araḫ ina eli 1 ma-ni-e 1 ṭu kaspu ina eli-šu-nu i-rab-bi.

Adar 158,24. amelu dupsar Nabû-bani-aḫu aplu-šu ša Marduk-

irba apil amelu šangû ilu Adar; 162,5. Nabû-eṭir aplu-šu ša Ikiša-a apil amelu šangû ilu Adar; 149,43. Sa-pi-ku aplu-šu ša Mu-šal-lim-Marduk amelu mal-bar ilu Nin-eb (= amelu šangu ilu Adar); u. s. w. 115,13.

Adaru (oder Addaru) 5,3. ul-tu ûmu 20 kan ša araḫ Ada-ru...; 51,16. Babilu araḫ Adaru makru ûmu 24 kan šanat 1 kan Nabû-na'id šar Babilu; u. s. w. oft. 179,22. araḫ Addaru ar-ku-u; 155,18. araḫ Addaru maḫ-ru-u.

a-di 49,7. a-di ki-it ša araḫ Ṭebitu; u. s. w. oft. 130,3. 2 ma-na 1½ ṭu kaspu a-di ša ki-i ad-ri u lu-ba-ri...; a-di eli 147,12; 169,15; 98,7. a-na 9⅓ ma-na kaspu a-di 2½ ma-na kaspu; 129,4. a-di eli ša...; u. s. w.

a-di-i 41,25. pu-ud ma-aṣ-ṣar-ti.... u ma-nu-tu ša pi-i-tu a-di-i ûmu 10 kan ša araḫ Nisanu Nabû-aplu-uṣur na-aš-u; 134,7... a-na šîmu gam-ru-tu im-ḫu-ru a-di-i e-ṭi-ru ša ra-šu-ta-nu in-ni-iṭ-ru 15 ṭu kaspu...; 147,12. a-di eli ša Nir-gal-baliṭ kaspu-šu i-šallimu (?) bîtu Tabik-ziru ša a-di-i u-an-tim maḫ-ri-tu a-na maš-ka-nu-tu ṣab-tu; 147,5. bîtu Tabik-ziru aplu-šu ša Marduk-zir-ibni apil amelu šangû ilu Marduk ša a-di-i u-an-tim maḫ-ri-(tum i-?)-di bîti (ia-a-nu?) u ḫu-bul-lum kaspi ia-a-nu a-na maš-ka-nu-tu ṣab-tu u Šu-la-a pu-ud na-šu-u; 179,4. a-di-i eli E-rî-bi...; u. s. w.

Ad-dan-ana-Bâbu (?) 176,25. Di-na-a aplu-šu ša Ad-dan-ana-Bâbu (?).

Ad-di-ia 61,5. Aplu-ad-du-na-ta-nu aplu-šu ša Ad-di-ia u Bu-na-ni-ti aš-ša-ti-šu marat-su ša Ḫa-ri-ṣa-ai.

ad-ma-nu 109,16. Bit Par-ra bit-su ša ki-rib Sipar ad-ma-nu si-mat ilu-u-ti-šu ki-iṣ-ṣi el-lu šu-bat taṣ-šu-uḫ-ti mu-šab (Var. mu-ša-bu) bi-lu-ti-šu...

ad-ru (?) 71,26. ⅔ ma-na 7 ṭu kaspu i-šam a-na šîmi-šu ga-am-ru-tu û 1 ṭu kaspu ki-i pi ad-ru id-di-is-su; 103,19. ki-i ad-ri id-di-in(-šu ?); 18,19. ki-i ad-ri û lu-bar....; 29,14. û 6⅔

ṭu kaspu ki-i pi ad-ra û lu-ba-ru ša bilit bîti id-di-is-su; 67,27. ki-i pi ad-ra id-di-is-su-nu-tim; 69,15.... a-na ši-mi-šu gam-ru-tu û 1 ṭu kaspu ki-i pi-i ad-ru id-din-su; 62,28. u 1⅓ ma-na kaspu ki-i ad-ri id-din-su; 130,3. a-na 2 ma-na 1½ ṭu kaspu a-di ša ki-i ad-ri u lu-ba-ri û 2 (?) ḳani 6⅔ ammat ša Ḳur-ban-ni-Marduk....; 136,13. 1 ṭu kaspu ki-i ad-ri û lu-ba-ri....; 165,26. û 17 ṭu kaspu ki-i ad-ri u lu-ba-ri ša bi-(lit bîti?) id-di-in-šu; 171,19. û 10 ṭu kaspu ki-i ad-ri id-di-in-šu; 177,28. ziru ad-ri u ba-di ki-i ma-ḫi-ri-šu-nu a-ḫa-meš ip-pa-lu; (wohl atru zu lesen, da eine Variante a-ta-ar sich findet).

a-zu (?) 57,21. Kab-ti-ia aplu-šu ša Marduk-zir-ibni apil amelu a-zu.

aḫâdu (?) 109,53. šip-pu ši-ga-ri me-di-lu u dalâti ni-gu(l)-la-a u-taḫ-ḫi-id-ma a-na ni-ri-bi ilu-u-ti-šu-nu ṣi-ir-ti....

ahâzu 8,11. ša-ni-tam-ma i-taḫ-zu.

a-ḫa-mi-iš 29,22. a-na a-ḫa-mi-iš u-ul i-ra-ag-gu-mu....; 103,26. a-na a-ḫa-mi-iš ul i-.....; 67,33. šîmu iḳli-šu-nu kaspu ga-mir-tum maḫ-ru ap-lu ru-gum-ma-a ul i-šu-u ul i-tur-ru-ma a-na a-ḫa-mi-iš ul i-rag-gu-mu...; 71,32. šîmu iḳli-šu kaspu ga-mi-ir-tim ma-ḫir a-pil ru-gum-ma-a ul i-ši ul i-tur-ru-ma a-na a-ḫa-mi-iš ul i-ra-ag-gu-mu; 177,29. ki-i ma-ḫi-ri-šu-nu a-ḫa-miš ip-pa-lu; 149,31. šîmi-šu ka-sa-ap ga-mi-ir-tim ma-ḫi-ir a-pi-il ru-gu-um-ma-a ul i-šu ul i-tu-ur-ru-ma a-na a-ḫa-miš ul i-ra-ag-gu-mu..; 98,10. it-ti a-ḫa-miš nim-ḫur ina šanat 4 kan Nabû-na'id šar Babilu; 62,32. ši-i-mi iḳli-šu kaspu ga-mi-ir-ti ma-ḫi-ir a-pi-il ru-gu-um-ma-a ul i-ši ul i-tu-ur-ru-ma a-na a-ḫa-miš ul i-rag-gu-mu; 169,11. ebu-uš minuti (?) -šu-nu ma-la ba-šu-u it-ti a-ḫa-miš ḳa-tu-u; u. s. w. oft 145,5; 169, 4. 15. 16.

a-ḫa-ta 145,7. nin ma-la ina alu U-ri (?) ib-bu-šu a-ḫa-ta-šu-nu i-di bîti ina rašûti(?)-šu-nu i-nam-di-'; 170,39. In-ba-na-' marat-su ša Marduk-šum-u-ṣur apil Ardu-Zariḳu a-ḫa-a-ta ša In-za-ab-ṭum.

a-ḫat-ti 79,21. it-ti Ḫa-ba-ra-(na-tum) a-ḫat-ti-šu ...

a-ḫi 181,7. a-ḫi kaspu ina ri-eš šatti u ri-ḫi kaspu ina mi-šil šatti i-na-an-din; 169,7. a-na 4½ ma-na kaspu ma-nu-u Itti-Marduk-balaṭu ku-um a-ḫi ḫa-la-šu a-na eli i-te-lu; 169,10; 98,38. ar-ki Bu-na-ni-tum 2½ ma-na kaspu nu-dun-na-šu ta-šal-lim u a-ḫi ḫa-la-šu ina (?) Nabû-nûr-ilu Nu-up-ta-a ki-ma rik-sa-a-tum abi (?)-šu ta-šal-lim; 2,14. a-ḫi 1 ina eli ša Iddin-Marduk šu (?) i-šal-lim-mu; 169,15. ... u pi-i šul-bu ša bâbi nâri ša Bar-siba(-ki) a-ḫa-šu-nu ....; u. s. w.

Aḫe-e-a 63,6. Nirgal-aḫ-iddin aplu-šu ša Aḫe-e-a u-an-tim ša 4 ma-na kaspu ša Iddin-Marduk ....

Aḫ-iddin 43,6. še-bar ga-mir-tum ina ḳaḳḳadi-šu ina alu ša Aḫ-iddin i-nam-din; 44,6. še-bar ga-mir-tum ina alu ša Aḫ-iddin ina ḳaḳḳadi-šu i-nam-din, e-lat ra-šu-tu maḫ-ri-tum ...; 47,6. ina araḫ Tašritum ka-lum-ma gam-ru-tu ina alu ša Aḫ-iddin i-nam-din, rašûtu (?) ša Iddin-Marduk ...; u. s. w. 119,13.

Aḫe-iddin-Marduk 180,17. Aḫe-iddin-Marduk aplu-šu ša Apla-a apil Bel-epi-iš-ili.

Aḫe-šu 75,14. Kin-ziru aplu-šu ša Aḫe-šu; 159,15. Ja-šu-um-ma aplu-šu ša Aḫe-šu, Balaṭ-su aplu-šu ša Aḫe-šu.

aḫu 29,23. ma-ti-ma i-na aḫâni aplâni ki-im-tim ni-su-tu û sa-la-tim ša aplu Ba-u-alidti ša i-rag-gu-mu um-ma ...; 62,35; 67,35; 87,32; 103,27; 149,32; 171,25; 177,22. u. s. w.

A-ḫu-banî 133,13. Bel-iddin aplu-šu ša Nabû-kân (?) apil A-ḫu-banî; 124,16. Bel-iddin aplu-šu ša Nabû-kân apil Aḫu-u-ba-ni-i; 94,19. u amelu dupsar Nabû-kân aplu-šu ša Tab-ni-e-a apil Aḫu-ba-ni; 97,4. Nabû-kân aplu-šu ša Tab-ni-e-a apil Aḫu-bani-i; 110,12. Bel-šu-nu aplu-šu ša Uš-ša-a apil Aḫu-ba-ni-i; 52,14. amelu dup-sar Kimtu-naṣir (?) aplu-šu ša Marduk- ..... apil Aḫu-bani-i; 14,2;

12,5. Nabû-aḫe-bul-liṭ aplu-šu ša Zir-ukin apil Aḫu-ba-ni-i; 80,18. Itti-Marduk-balaṭu aplu-šu ša Marduk-šum-uṣur apil Aḫu-bani-i; 134,19. u amelu dupsar Na-din aplu-šu ša Marduk-šum-uṣur apil Aḫu-banî; 1,2. Nabû-kan û Nabu-šum-iškun aplâni ša Ba-ni-e-a apil Aḫu-bani-i.

Aḫu-iddin 119,13. ina araḫ Airu še-bar ḳaḳḳadi-šu alu ša Aḫu-iddin i-nam-din-nu, išten pu-ud ša-ni-e na-šu-u; siehe oben Aḫ-iddin; 176,25. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Aḫ-iddin.

Aḫu-i-tab-ši 124,3. ina eli Aḫu-i-tab-ši aplu-šu ša Nabû-ma-lik; 124,14. ina eli Aḫu-tab-ši; 123,3. ina eli Aḫu-it-tab-ši aplu-šu ša Nabû-ma-lik; 75,3. Aḫu-it-tab-ši aplu-šu ša La-ki-pi; 63,14. Aḫu-it-tab-ši aplu-šu ša La-kip.

A-ḫu-la-a galla 98,7. 8 ḳani bîtu ib-šu .... irṣi-tim A-ḫu-la-a gal-la ša ki-ṣib Bar-siba(-ki).

A-hu-ma-a (?) 165,45. Ri-mut aplu-šu ša A-ḫu-ma-a...

A-ḫu-nu 47,10. Nur-e-a aplu-šu ša A-ḫu-nu; 151,17. A-ḫu-nu aplu-šu ša Ramânu-zir-iddin; 95,13. Šamaš-ibuš aplu-šu ša Aḫu-u-nu; u. s. w.

Aḫu-nu-u-ru 42,6. Ḳu-da-šu marat-su ša Aḫu-nu-u-ru a-na-ku; 42,3. Aḫu-nu-u-ri aplu-šu ša Nabû-na-din-aḫu...; 42,27. Ḳu-da-šu marat-su ša Aḫu-nu-u-ri na-di-na-at.....

Aḫu-šu-nu 153,11. Nabû-aḫ-iddin aplu-šu ša A-ḫu-šu-nu; 148,13. ebenso.

Aḫu-u-tu 44,3. ina eli Aḫu-u-tu aplu-šu ša Ra-ḫi-an-ni....

akâlu (?) 169,16. a-ḫa-šu-nu a-di eli ša ziru it-ti a-ḫa-meš u-za-'-a-ma (?) a-ni-ḫu (?) iḳli it-ti a-ḫa-meš ik-ka-la, išten ta-a-an ša-ṭa-ri il-te-ḳu-u.

a-ki-i 41,16...id-din, a-ki-i ri-šu-tu ša Ilu-ḫa-na-nu aplu-šu ša Gab-bi-ina-ḳatâ-Šamaš...; 110,4. a-na kaspu in-na-ad-nu, a-ki-i ra-šu-ta-nu $\frac{1}{3}$ 5 ṭu 4 par (?) kaspu ina ḳatâ Nabû-aḫe-iddin aplu-šu ša Šu-la-a apil E-gi-bi Ikiša-a aplu-šu ša Gi-lu-u-a apil Sin-ša-du-nu ma-ḫir; 179,13. ki-i la

i-ta-ri(?)-im-ma la id-dan-nu 1 gur ziru zaḳ-pi a-ki-i dup-pi ša Dainû (?)-su-u-ir-beli Nabû-bul-liṭ-su a-na Ai-i-da-ʾ i-nam-din; 41,13.

A-ku-ba-ṣil-la (wohl: Sin-uballiṭ zu lesen) 149,23. Nabû-aḫe-iddi-na aplu-šu ša Šu-la-a apil A-ku-ba-ṣil-la; 149,42. 149,45. Kab-ti-ia aplu-šu ša Bel-paḫîr apil A-ku-ba-ṣil-la.

ak-ka-di-tum (?) 79,9. ina lib-bi it (?) ak (?)-ka-di-tum it tuk (?) ṭa-ab-tum ...

Ak-ki-ia 159,14. Iddin-Marduk aplu-šu ša Ak-ki-ia.

alâdu 98,4. iḫit (?) martu u-lid-su ia-a-tu.

a-la-ku 109,75. ina a-ka-ku (Var. i-na a-la-ku) û ta-a-ri ša i-ša-ad-(di-)ḫu a-na maḫ-ri-ka i-na su-u-ḳu û su-la-ʾli-da-am-mi-ḳu e-kir-ra-ai a-ra-ku ûme šarru-u-ti-ia-ši ta-al-(lik-ka) ka-a-šu ...; 146,1. ina ûmu Nabû-ki-im it-tal-kan-ma ša minutu (?) it-ti Ardu-Bel i-te-ib-šu-ma ...; 8,13. a-šar ṣi-ma-a-tu ta-al-la-ak; 22,13. ina ûmu Gu-za-nu a-na a-šar ša-nam-ma it-tal-ki ...; 129,3 .... a-na ṣieri ul il-lak; 129,8. a-na ṣieri it-tal-ka ...; 109,78. i-na ši-ip-ri-ka šu-ḳu-ru lil-lik-ki ri-ṣu-u-tu ..; 109,80. a-na ša-la-la mat nakiri-ia šu-lik-ki (Var. šu-li-ku) i-da-ai ...; 109,87. ina su-li-e-šu a-tal-lu-ku ...; 161,2. il-la-kan-ma.

alpu 115,5. Marduk-šar-uṣur aplu-šu ša Nabû-naṣir (?) ina ḫu-ud lib-bi-šu 5 ma-na kaspu 3-ta a-me-lut-tum 30 ṣi-e-ni 2 alpi û u-di-e bîti it-ti Mu-ur-ṭa-a (?) ....; 127,13. Šamaš-baliṭ aplu-šu ša Nabû-ia amelu riʿû alpi; 133,3. .... ina lib-bi 2 bilat 4 alpi pu-ra-tum šu-li-e-tum ša Dainu-šum-iddin ....; 133,9. û alpu i-nam-din; 144,1. 1 ma-na 10 ṭu kaspu šîmu alpi, ⅔ ma-na 3 ṭu kaspu šîmu ṣieni (?) napḫar 1 ma-na 53 ṭu kaspu ša Kin-ziru ....; 88,10. riʿû alpi.

al-tum 57,16. Gu-gu-u-a al-tum Bel-aḫe-irba.

amâru 109,19. šarru maḫ-ri te-me en la-bi-ri u-ba-ʾ-i-ma

la i-mu-ru....; 114,17... it-ti Dainu-šum-id-din im-mar.

amat 53,1. Ištar-ri-ši amat ša Nabû-bani-aḫu: 100,4. û Ṭa-ab-ba-tum amat ša Ša-lam-di-ni-in-nu; u. s. w.

Amat-Bâbu (?) 174,2. 1½ ma-na kaspu piṣu-u ša ina 1 ṭu mal-ḳa nu-uḫ-ḫu-tu ša Amat-Bâbu (?) marat-su ša Kal-ba-a apil Na-ba-ai.

Amat-Gu-la 15,9. maš-ka-nu ša Amat-Gu-la...; vgl. 15,12. maš-ka-nu ša Amat-Ištar (oder: Amat-Nin-kit?).

Amat-Ištar 15,2. Amat-Ištar marat-su ša Zir-Babilu apil amelu (duḳ-ḳa-bur =) paḫaru; 15,13; 16.17; 10,2; 90,6. Taš-me-tum-ad-e (?) Amat-Ištar u Na-na-a-na-si-šu Za-ma-ma-zir-epi-iš bîti-šu-nu u šal-ma-šu-nu ša alu U-ri (?) ma-la ba-aš-šu-u....

A-mat-su-ul-tam-ḫu (?) 179,19. Nabû-.....-nu-uṣur aplu-šu ša A-mat-su-ul-tam-ḫu, Marduk-šum-iddin aplu-šu ša Nabû-uṣur-šu....

a-mat-ti 109,70. i-na a-mat-ti-ka rabî-ti ša la uš-te-pi-lu ḫarran šul-lum u meš-ri-e ur-ru-uḫ kit-ti û mi-ša-ri li-ša-aš-ki-na a-na še-pi-ia....

Amil-Ai (?) 142,8. Samaš-naṣir aplu-šu ša Amil-Ai apil Bel-bel-ilâni.

Amil-Aš-šur 90,23. u amelu dupsar La-ba-ši-Marduk aplu-šu ša Na-din apil Amil-Aš-šur (?).

Amil-Ea 71,45. Ardu-Bel aplu-šu ša Nabû-iddi-na apil Amil-Ea.

Amil-Marduk 9,8. šanat 1 kan Amil-Marduk šar Babilu, u. s. w. vgl. n. 125—n. 135.

Amil-Na-na-a 45,6. e-lat u-an-tim ša Amil-Na-na-a...

Amil-Nannaru 12,19. Su-la-a aplu-šu ša Marduk-naṣir apil Amil-Nannaru; 33,16. Nabû-eṭir-napšâti aplu-šu ša Ardu-Marduk apil Amil-Nannaru; 33,20. Bel-id-dan-nu

aplu-šu ša Iḳiša-Marduk apil Amil-Nannaru; 81,20. u amelu dupsar Sa-du-nu aplu-šu ša Nabû-šum-uḳin (apil?) Amil-Nannaru; 89,16. u amelu dupsar Sa-du-nu aplu-šu ša Nabû-šum-u-kin apil Amil-Nannaru; 128,12. Marduk-naṣir (?) aplu-šu ša Zil-la-a apil Amil-Nannaru; 128,15. u amelu dupsar Nabû-napiš-tim-uṣur aplu-šu ša Marduk-naṣir apil Amil-Nannaru; 163,11. û amelu dupsar Na-din aplu-šu ša Marduk-naṣir apil Amil-Nannaru; 175,9. Ba-la-ṭu apil Amil-Nannaru.

Amil-Nirgal 131,2. Bel-ibu-uš aplu-šu ša Ra-ḫaš-mu (?) apil Amil-Nirgal.

a-me-lu-ut-ti 42,13. bîtu û a-me-lu-ut-ti a-na Za-ma-ma-iddin aplu-šu u Iddina-aplu mu-ti-šu ta-ad-di-nu-us ...; 78,4.... napḫar 5 a-me-lut-tum a-na 2½ ma-na 5 ṭu kaspu a-na šîmu gam-ru-tu a-na Nabû-aḫe-iddin aplu-šu ša Su-la-a apil E-gi-bi id-di-in; 78,8. pu-ud si-ḫu-u û pa-kir-(ra-nu) ša a-me-lut-tum Su-la-a na-ši....; 101,3. Ša-pi-i-kal-bi, Bel-mid-na-an-ni û Ṭa-ba-tum amelu-ut-ti ša Nabû-ki-tab-ši-iširu aplu-šu ša Bel-zir-ibni apil nappaḫu a-na 2 ma-na 50 ṭu kaspu a-na Iddin-Marduk aplu-šu ša Iḳiša-a apil Nur-Sin id-di-nu; 101,7. kaspu ʾa 2 ma-na 50 ṭu šîmu amelu-ut-ti-šu i-na ḳatâ Itti-Marduk-balaṭu aplu-šu ša Nabû-aḫe-iddin apil E-gi-bi i-na na-aš-par-tum ša Iddin-Marduk ma-ḫi-ir; 115,3. 5 ma-na kaspu 3-ta a-me-lut-tum 30 ṣi-e-nu 2 alpi û u-di-e bîti...; 148,4. ina eli Nabû-aḫ-iddin u Su-la-a amelutti ša Samaš-iddin u Zu-un-na-a ḫirat Nabû-aḫe-iddin...; 153,3. ebenso; 154,4 7 ma-na kaspu 3 a-me-lut-tum û u-di-e bîti...; 19,9. ša amelu-ut šu-a-tim iš-šu-u...

Am-ma-ʾ 152,1. ûmu 5 kan ša araḫ Kisilimu Sar-gi-na aplu-šu ša Am-ma-ʾ amelu mu-kin-ni-šu i-na alu Pi-ḳu-du ib-ba-kan-ma...; 2,20. Ri-mut aplu-šu ša Nabû-zir-ibni apil Am-ma-ʾ.

ammat 18,1. 6 ḳani 1 ammat 2 šu-si bîtu ab-tu ...; 136,1. 1 ḳanu ammat bîtu ab-tu ...; u. s. w., sehr oft bei Angabe von Maassen.

Am-me-ni-ilu 153,9. Nabû-aḫe- ..... aplu-šu ša Amme-ni-ilu apil Nabû- ..... ; 148,11. Nabû-aḫe-bul-liṭ aplu-šu ša Am-me-ni-ilu apil Nabû-lid-su.

a-an 56,2. ša 12 a-an ar-ra-ka ša Bel- ..... ; kaspu a-an ⅔ ma-na ..; 100,7. kaspu a-an ½ mana 5 ṭu .... u. s. w.

a-na 29,22. a-na a-ḫa-mi-iš u-ul i-ra-ag-gu-mu; 98,28. a-na maḫ-ri-ku-nu ...; 109,75. a-na maḫ-ri-ka ...; 154,9.... Iddina-Marduk a-na Zi-ri-ia ki-a-am iḳ-bi um-ma ...; u. s. w. sehr oft.

a-na-ku 109,77. a-na-ku (Var. a-ra-ku) ûme šarru-u-ti-ia-ši.

a-na-ku 42,6. Ḳu-da-šu marat-su ša Aḫu-nu-u-ru a-na-ku ...; 42,16. a-na Ba-ri-ki-ilâni iḳ-bu-u um-ma: tar-gu-mu um-ma: apil-ba-ni-i (?) a-na-ku, apil-ba-nu-ut-ka kul-lim-an-na-a-šu; Ba-ri-ki-ilâni an-ni-ti up (?)-pu-ul umma: a(?)-ḫa-a ul-tu bîtu beli-ia ad-di-ma ṣabâni ma-du-ti la an-na-mir ap-luḫ-ma aḳ-bi um-ma: apil ba-ni-i a-na-ku ...; 109,9. pa-li-iḫ ilâni u ištarâte a-na-ku; 109,82. a-na-ku lu(-u) šarru za-ni-in mu-diš (Var. mu-ud-di-iš) ma-ḫa-zu ...; 152,6. it-ti-ia la ta-dib-bu-ub, a-na-ku nap-ša-ti ša amelu gal-li-ka u-šal-lam-ka ....

A-nu-um-aḫ-iddin 97,19. A-nu-um-aḫ-iddin aplu-šu ša Ištar-šum-kan (?) apil Ardu-Ea.

an-na (?) 109,28. an-na ša-lim-tu purussi-a ki-num ša ša-la-mu šip-ri-ia u kun-nu eš-ri-e-ti ...

annû 7,1. an-nu-tu mu-kin-ni-e ...; 42,16. Ba-ri-ki-ilâni an-ni-ti up-pu-ul um-ma ...; 73,17. ma-na-ma ša ul-tu ûmu an-na-a kas-pi a-na ṣib-tum še-im a-na ḫar-ra a-na Samaš-šum-iddin i-nam-di-nu ...; 170,23. an-na-a iḳlu û

aš-ta-pi-....; 170,17. an-na-a bîtu ša Na-di-nu; 79,15. 2-it nu-....-kan an-nu-meš ša nam-zi-tum....

an-ta (assyr. eliš) 179,9. und oft in diesen Texten.

a-su-ut-tum 32,3. 5....a-su-ut-tum ½ ma-na 1 ṭu kaspu mal-ḳa nu-uḫ-ḫu-tum...

asḳuppu 109,65. sip-pu ši-ga-ri asḳuppi (= i-dib-meš) dalâti...

apâlu 177,20.ff. ši-i-mi iḳli-šu ka-sa-ap ga-mi-ir-ti ma-ḫi-ir, a-pi-il, ru-gu-um-ma-a ul i-ši, ul i-tur-ru-ma a-ḫa-meš ul i-rag-gu-mu; ma-ti-ma i-na aḫâni aplâni kimti ni-su-tu û sa-la-ti ša bitu Iddina-Bel apil Mi-iṣ-ra-ai ša i-rag-gu-mu um-ma: iḳlu šu-a-ti ul na-di-in-ma, kaspu ul ma-ḫi-ir, pa-ki-ra-nu kaspu im-ḫu-ru a-di 12 ta-a-an i-ta-nap-pa-al, ziru at-ri u ba-di ki-i ma-ḫi-ri-šu-nu a-ḫa-meš ip-pa-lu; aehnlich in allen Vertraegen dieser Art wie: 29,27. i-ta-na-ap-pa-al; 62,38. 71,38. i-ta-nap-pal; 18,28, it-ta-nap-pal; 87,35. i-ta-na-ap-pal; 67,39. 103,32. 171,29. 136,25. 165,36. u. s. w. 38,8....-ba-šu a-ḫa-meš ip-pa-lu...; 103,32. a-di 12 ta-a-an i-ta-nap-pal, ziru im-maš-ša-aḫ-ma ma-la it-te-ru û šaṭ-(?)-ṭu-u ki-i ma-ḫi-ri-šu-nu a-ḫa-meš ip-pa-lu; 175,32. ziru a-....-ba-ṭu ki-i ma-ḫi-ri-šu-nu a-ḫa-meš ip-pa-lu; 170,28. i-na mi-gir lib-bi-šu-nu a-na a-ḫa-meš uš-pi-e-lu; 42,17. Ba-ri-ki-ilâni an-ni-ti up (?)-pu-ul um-ma... u. s. w. 170,5. a-na a-ḫa-meš uš-pi-e-lu.

Ap-la-a 48,15. Apla-a aplu-šu ša Iddin-Marduk apil Su-ḫa-ai; 47,4. Nabû-šum-ukin aplu-šu ša Apla-a apil Ḳaḳḳad-Banî-tum; 21,10. Ap-la-a aplu-šu ša Bel-gamil apil amelu uš-bar; 2,21. u amelu dupsar Apla-a aplu-šu ša Kân-Marduk; 3,17. u amelu dupsar Apla-a aplu-šu ša Sum-ukin; 104,11. Nabû-zir-iḳiša aplu-šu ša Ap-la-a apil E-gi-bi; 105,3. ⅔ ma-na kaspu ri-ḫi-e-ti šîmu Si-lim-Bel amelu gal-la-šu ša Nabu-šum-iškun aplu-šu ša Apla-a apil Man-di-di (?); 6,2 u. 139,2. Dainu-Marduk aplu-šu ša Apla-a apil amelu naš paṭri; 22,3. Inba-a marat-su ša Apla-a apil Ellat-i (?); 39,9. Nabû-eṭir-

napšâti aplu-šu ša Ap-la-a apil Bel-e-ṭi-ru; 54,15. Ri-kis-Marduk aplu-šu ša Apla-a apil Bel-im-bi; 55,23. Ap-la-a aplu-šu ša Nirgal-baliṭ apil Bel-e-ṭe-ru; 57,18. Ap-la-a aplu-šu ša Nirgal-baliṭ apil Bel-e-ṭir; 58,2. Apla-a apil Bel-da apil Sin-i-mit-tum; 67,45. Apla-a aplu-šu ša Nabû-ki-ši-ir apil Ir-an-ni; 70,6. Ba-laṭ-su aplu-šu ša Apla-a apil Bel-e-ṭe-ru; 110,12. Nabû-na-din-šum aplu-šu ša Apla-a apil Sin-na-din-šum; 115,12. Mu-še-zib-Marduk aplu-šu ša Apla-a apil amelu šangû ilu Adar; 119,21. amelu dupsar Ziru-uballiṭ aplu-šu ša Apla-a apil Mu-lul(?)-lim; 122,5. Apla-a aplu-šu ša Beli-ia apil Da-mi-ḳu; 134,17. Ap-la-a aplu-šu ša Ardu-Bel apil...; 158,6. Kaš-tin-nam (?)-šar-rat marat-su ša Apla-a apil Bi-ib-bu-u-a; 162,15. Du-um-muḳ aplu-šu ša Apla-a apil amelu elli(?)-tim; 172,7. Nabû-šum-ukin aplu-šu ša Ap-la-a apil Su-ḫa-ai; 173,14. Nirgal-u-še-zib aplu-šu ša Ap-la-a apil Bel-e-ṭe-ru; 174,4. Bel-iddin apil Sum-iddin apil A-ap-la; 176,22. Apla-a aplu-šu ša Ar-rab-bi, Ap-la-a aplu-šu ša Gi-mil-lu; 180,17. Aḫe-iddin-Marduk aplu-šu ša Apla-a apil Bel-epi-iš-ili; 8,1. Nabû-aḫ-iddin aplu-šu ša Ap-(la-a).

aplu, apil, der Sohn, synonym mit maru; bei fast allen Eigennamen.

Aplu-addu-a-ma-ra 98,20. ina šanat 5 kan Nabû-na'id šar Babilu ia-a-tu u Aplu-addu-na-tan mu-ti-ia Aplu-addu-a-ma-ra a-na ma-ru-tu ni-il-ḳa-am-ma dup-pi ma-ru-ti-šu niš-ṭur-ma; 98,35. Aplu-aḍḍu-a-ma-ri.

Aplu-ad-du-na-tan-nu 98,1. Aplu-ad-du-na-tan-nu aplu-šu ša ḳu(?)-ba-ta-' a-na aš-šu-tu ir-ša-an-ni-ma $3\frac{1}{2}$ ma-na kaspu...; 98,5 Aplu-addu-na-tan mu-ti-ia...; 98,11. 19; 98,34. Aplu-addu-na-ta-nu...; 61,5. i-na na-aš-par-ti ša Aplu-addu-na-ta-nu aplu-šu ša Ad-di-ia u Bu-na-ni-ti aš-ša-ti-šu marat-su ša Ḫa-ri-ṣa-ai.

aplu-ba-ni-i 42,4. ...e-nin-ni ir-gu-mu um-ma: aplu-ba-ni-i lu(?)-nu ša Bel-ri-man-ni...; 42,15. tar-gu-mu um-ma: aplu-

ba-ni-i (?) a-na-ku, aplu-ba-nu-ut-ka kul-lim-an-na-a-šu ...; 42,18. aḳ-bi um-ma: aplu-ba-ni-i a-na-ku, aplu-ba-nu-ta-a la i-ši, ardu-pu-ṭu-ru kaspu ša Ga-ga-a a-na-ku.

aplu-banu-u-tu 1,9. pu-ud amelu si-ḫi-i amelu pa-ki-ra-nu amelu ardu-šarru-u-tu amelu aplu-banu-u-tu ša ina eli Bani-tum-šul-lim-in-ni Nabû-ri-mu-u-a aplu-šu il-la-a....; 81,9. pu-ud amelu si-ḫi-i amelu pa-kir-ra-nu u amelu aplu-banu-u-tu ša ina eli Bel-ṣu-li-e-ši-me ib-ba-aš-šu-u La-a-ba-ši-Marduk na-ši; 42,18. 94,9. 113,6. 162,8. pu-ud si-ḫi-i pa-ki-ra-nu u aplu-banu-u-tu Ba-ni-tum-tuk-lat Nabû-zir-iraššī aplu-šu ša Nabû-naṣir u Ri-mat ḫirati-šu na-šu-u...; 89,9.

aplu-šarri 118,1. 12 ma-na kaspu ša amelu aplu-šarri ina ḳatâ Nabû-ṣa-bit-ḳatâ amelu rab-bîti ša aplu-šarri ina eli Sum-ukin aplu-šu ša Mu-šal-lim-ilu...; 80,21. Bel-šar-uṣur aplu šarri; u. s. w.

Aplu-šarri-ilu-u-a 8,24. Aplu-šarri-ilu-u-a aplu-šu ša Ar-ba-il-ai.

aplu-šip-ri 52,13. Nabû-aḫe-bul-liṭ amelu aplu šip-ri ša amelu šar-....; u. s. w.

ap-pa-a-tum 170,15. amelu mu-rim (?) ap-pa-a-tum.

a-ṣi-tum 24,13. mala ina lib-bi i-ṣab-bat uš (?) a-ṣi-tum ša-pil-tum ul-tu kišad nâri a-di padani nâru e-lu-u.

a-ṣu-u 18,9. ... la a-ṣu-u; 79,6. da ḫas sik (?) a-ṣu-u ...; 24,15. ina lib-bi u-še-iṣ-ṣu išten ta-a-an il-te-ḳu; 135,15. ma-la Iddin-aḫu a-na bîtu Tabik-ziru u-še-ri-bu u-še-iṣ-ṣi....

A-ḳa-bi-ilu 98,24. A-ḳa-bi-ilu apil amelu e-mi-ia...; 98,31. A-ḳa-bi-ilu e-li bîtu ša Bar-siba(-ki) ša ku-um nu-dun-ni-e-šu pa-ni Bu-na-ni-tum šu-ud-gu-(lu)....

A-ra-bi 12,12. ina eli A-ra-bi û Nabû-ri-ḫi-it-uṣur amelu la-mu-ta (?)

a-ra-zu-u 22,19. amelu dupsar Iddin-Nabû aplu-šu ša Ša-

du-nu apil amelu a-ra-zu-u; 125,8. Zi-da-šum-ibni aplu-šu ša Nirgal-šum-ibni apil amelu a-ra-zu-u.

araḫ 1,19. araḫ Abu ûmu 22 kan šanat 9 kan Nabû-na'id šar Babilu; 2,7. ul-tu ûmu 1 kan-ša araḫ Šabaṭu ša araḫ ina eli 1 ma-ni-e 1 ṭu kaspu ina eli-šu-nu i-rab-bi; 34,6. ša araḫ a-na eli 1 ma-ni-e 1 ṭu kaspu ina eli-šu i-rab-bi (pag. 32. l. 6. ist ein Schreibfehler, es steht im Original deutlich i-rab-bi); 83,4 ša araḫ ina eli 1 ma-ni-e 1 ṭu kaspu ina eli-šu i-rab-bi arḫ-a-ta-ʾ ḫar-ra ina-ad-din; u. s. w. sehr oft.

araḫ-samna 3,18. araḫ-samna ûmu 18 kan šanat 11 kan Nabû-kudurri-uṣur šar Babilu; 76,5. ina araḫ araḫ-samna ina Babilu ka-lum-ma gam-ru-tu ina bâbi ka-... ina *bîtu* Nabu-aḫe-iddin a-na ..... i-nam-din; u. s. w. sehr oft. 125,9.

a-ra-ku 109,77. a-ra-ku ûme šarru-u-ti-ia-ši...

Ar-ba-ʾ-il-ai 8,3. ... a-na Da-li-li-eš-šu aplu-šu ša Ar-ba-ʾ-il-ai ki-a-am iḳ-bu-u...; 8,24. Aplu-šarri-ilu-u-a aplu-šu ša Ar-ba-il-ai.

Ar-di-ia 165,4. Ar-di-ia aplu-šu ša Tak-kal-lum; 165,17. Ardi-ia aplu-šu ša Tak-kal-lum; 26,12. Šul-lu-mu aplu-šu ša Ardi-ia apil maṣṣar abulli; 41,17. Ardi-ia aplu-šu ša Nabû-aḫ-iddin...; 72,2. Ardi-ia aplu-šu ša Nabû-ki-šir apil amelu šangû Bilit Babilu; 68,15. Nabû-zir-ibni aplu-šu ša Ardi-ia; 78,14. Ardi-ia aplu-šu ša Nabû-ikiša apil Maš-tuk-ku; 131,14. amelu dupsar Nirgal-aḫ-iddin aplu-šu ša Ardi-ia; 136,28. Ardi-ia aplu-šu ša Gi-mil-lu apil amelu banû (?); 167,21. Ta-ad-dan-nu aplu-šu ša Ardi-ia; 176,1. Ardi-ia aplu-šu ša Nirgal-iddin...; 180,16, Iddi-na-Bel aplu-šu ša Ardi-ia apil amelu ni-gab.

ardu 106,9. Nabû-u-tir-ra ardu ša *Itti-Marduk-balaṭu*.

Ardu-Bani-tum 179,21. Sin-ana-bîti-šu aplu-šu ša Ardu-Bani-tum.

ardu-banû-tu 42,26. ....ki-i ardu-banu-tu u-te-ru-ma ina u-šu-uz ša Šamaš-.... ....

Ardu-Bel 12,20. Nabû-ap-lu-iddi-na aplu-šu ša Ardu-Bel apil E-gi-bi; 14,5. Nabû-zir-ibni aplu-šu ša..... apil Ardu-Bel; 14,15. Iddin-Marduk aplu-šu ša Nabû-bani-aḫu apil Ardu-Bel; 37,10. û amelu dupsar Nabu-ap-lu-iddi-na aplu-šu ša Ardu-Bel apil E-gi-bi; 55,6. Taš-me-tum-ra-mat marat-su ša Ardu-Bel apil E-gi-bi; 71,45. Ardu-Bel aplu-šu ša Nabû-iddi-na apil Amil-Ea; 74,6. Kal-ba-a aplu-šu ša Nabû-balaṭ-su-iḳ-bi apil Ardu-Bel; 89,13. Šadû-rabû-šar-uṣur aplu-šu ša Ardu-Bel; 77,13. u amelu dupsar Bel-na-din-aplu aplu-šu ša Ardu-Bel apil amelu bairi (= šu-ḫa); 27,16. Ḳatâ-Bel-ša-kan aplu-šu ša Ardu-Bel; 122,3. Ilu-a-si-mu aplu-šu ša Nirgal-iddin apil Ardu-Bel; 134,17. Ap-la-a aplu-šu ša Ardu-Bel apil.....; 146,3. kaspu ina eli Ardu-Bel i-te-la-a kaspu u ḫar-ra-šu Ardu-Bel i-nam-din ...; 181,19. Ardu-Bel aplu-šu ša Ḫa-ad-da-a..; 163,7. Niḳu-du aplu-šu ša Ardu-Bel (?) apil amelu ašlaku; 165,45.

Ardu-Gu-la 85,11. Na-din aplu-šu ša Ardu-Gu-la apil Ul-ta-am-mar-Ramanu; 41,19. Na-din aplu-šu ša Ardu-Gula apil Nar-tu-um (?); 25,19. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Ardu-Gu-la; 18,33. Ša-du-nu aplu-šu ša Ardu-Gu-la apil abu bîti; 73,1. Ardu-Gu-la aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin apil amelu ri'û; 90,3. Ardu-Gu-la aplu-šu ša Nabû-da apil bairi û Dam-ḳa-a marat-su ša Kimtu-naṣir (?) ḫirat Ardu-Gu-la; 170,9. Bel-iddi-na aplu-šu ša Ardu-Gu-la apil Ziri-ia.

Ardu-Ea 11,14. Li-ši-ru aplu-šu ša Na'id-Marduk apil Ardu-Ea; 38,13. Saggil-šadu-nu dainu apil Ardu-Ea; 97,19. A-nu-um-aḫ-iddin aplu-šu ša Ištar-šum-kan apil Ardu-Ea; 155,13. Kab-ti-ia aplu-šu ša Bel-šum-iškun apil Ardu-Ea; 165,42. Tabik-ziru aplu-šu ša Ta-kis-Gu-la apil Ardu-Ea.

Ardu-Zariḳu (?) 82,14. Marduk-zir-ibni aplu-šu ša Marduk-naṣir apil amelu Ardu-Zariḳu; 83,12. Iddin-Marduk aplu-

šu ša Marduk-šum-ibni apil Ardu-Zariḳu; 170,5. In-za-abtum ḫirati-šu martu ša Marduk-šum-u-ṣur apil Ardu-Zariḳu; 170,27.39; vgl. 144,13. u amelu dupsar Ardu-...(?) aplu-šu ša Iddi-na-aḫu; ist wohl einfach Ardu-Nirgal zu lesen.

Ardu-In-nin-ni 97,18. Gi-mil-lu aplu-šu ša Ardu-In-nin-ni apil Šad-i.

Ardu-Marduk 1,18. u amelu dupsar Ardu-Marduk aplu-šu ša Kit-ti-ia apil šangû ilu Bel; 18,15. Ardu-Marduk aplu-šu ša Mi-šir-karabi-e-a; 33,16. Nabû-eṭir-napšâti aplu ša Ardu-Marduk apil Amil-Nannaru; 171,37. Ardu-Marduk aplu-šu ša Nabû-zir-ukin apil amelu bairi; 175,39. Ardu-Marduk dup-sar apil šangû ilu Sin; 177,42. Ardu-Marduk dup-sar apil amelu ša-an-gi-e ilu Ea; 177,46. Kanaku Ardu-Marduk dup-sar; 177,37. Ardu-Marduk aplu-šu ša Nabû-napiš-timuṣur apil amelu.....(?), Marduk-bel-šu-nu aplu-šu ša Ardu-Marduk apil amelu šangû ilu Bel; 177,40. Ardu-Marduk aplu-šu ša Nabû-ka-ṣir apil Dam-ḳa; 179,2. Nabû-bul-liṭ-su aplu-šu ša Ardu-Marduk apil amelu šangû ilu Sin (?);... u. s. w.

Ardu-Nabû 131,11. Nabû-baliṭ aplu-šu ša Ardu-Nabû; 162,16. u amelu dupsar Nirgal-kânu (?) aplu-šu ša Ardu-Nabû apil Nur-Sin.

Ardu-Nirgal 33,15. Ardu-Nirgal aplu-šu ša Bel-zir-ikiša apil Ba-bu-tu.

Ardu-Sin 89,14. Ardu-Sin aplu-šu ša Na'id-Marduk apil Ga-ḫal.

ardu-pu-ṭu-ru 42,19. aplu-ba-ni-i a-na-ku, aplu-ba-nu-ta-a la i-ši, ardu-pu-ṭu-ru kaspi ša Ga-ga-a a-na-ku; 42,1. ..... ardu-pu-ṭu-ru kaspi ša Ga-ga-a...

ardu-šarru-u-tu 1,8. pu-ud amelu si-ḫi-i amelu pa-ki-ra-nu amelu ardu-šarru-u-tu amelu aplu-banu-u-tu ša ina

eli Bani-tum-šul-lim-in-ni...; 4,6. 94,9. 113,6. u. s. w. stets in aehnlicher Verbindung.

ardu-u-tu 42,8. ri-ka-su ša ardu-u-tu ša Ba-ri-ki-ili ša ul-tu šanat 35 kan Nabû-kudurri-uṣur šar Babilu a-di šanat 7 kan Nabu-na'id šar Babilu a-na kaspu na-ad-nu...

Ar-za-' 80,19. Ar-za-' aplu-šu ša Ilu-dainu-a-bi (?) amelu gal-la ša Bel-šar-uṣur aplu šarri.

ar-kat 73,12. dib-bi-šu-nu iš-mu-u, ar-kat Samaš-šum-iddin iš-ta-lu-ma ḳatâ za-ri-tum...

ar-ki 42,22. ar-ki mi-tu-tu ša Ga-ga-a u Nu-up-ta-a...; 169,3. ar-ki mi-tu-tu ša Bel-aḫe-iddin Itti-Marduk-balaṭu aplu-šu ša Nabû-aḫe-iddin u Bel-šu-nu aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin it-ti a-ḫa-meš i-bu-šu'....; 68,8. ar-ki 3-ta šanâti kaspu 'a 1½ ma-na Nabû-aḫe-iddin a-na Nabû-kin-aḫu i-nam-din-ma; 135,10. ar-ki 3 šanâti kaspu 'a 4 ma-na Tabik-ziru a-na Zir-(ia) i-nam-din-(ma); 98,38. ar-ki Bu-na-ni-tum 2½ ma-na kaspu nu-dun-na-šu ta-šal-lim....; 87,9. kaspu ši-i-mi iḳli-šu i-ṭi-ru-uš û ziru it-ti a-ḫa-meš la im-šu-ḫu, ar-ki i-na araḫ Simanu šanat 8 kan Nabû-na-'-id šar Bâb-ili(-ki) ziru šu-a-tim im-ma-ši-iḫ-ma.

Arki-ilâni (?) 180,21. Iddin-Nabû aplu-šu ša Nabû-aḫe-iddin apil Arki-ilâni.

ar-ku 109,31. im-nu u šu-me-lu pa-ni û ar-ku ša pa-pa-ḫu u lib-bi ašrâti (?)...

ar-ku-u 179,22. Babilu araḫ Addaru ar-ku-u ûmu 14 kan šanat 13 kan Da-ri-ia-muš šar Babilu, šar mâtâti; 160,9. û-mu-šu ar-ku-tu li-kar-ri (?).

ar-pu-tu (?) 41,10. ina lib-bi 100 ar(?)-pu-tu ša Bel-iddin aplu-šu ša Nabû-kul-lim (?)

Ar-ra-bi 88,10. Ar-ra-bi aplu-šu ša Bel-šu-nu apil ri'û alpi; 176,22. Apla-a aplu-šu ša Ar-rab-bi.

Ar-rab-tum 104,6. Bel-iddin aplu-šu ša Ba-ni-ia apil Ar-rab-tum; 169,8. Ar-ra-ba-tum Ba-ar-ḳu-su û Nabû-lu-u-sa-lim ...

ar-ra-ka 56,2. ša 12 a-an ar-ra-ka ša Bel- .....

Ar-tum (?) 71,44. Saggil-ziru aplu-šu ša Sadu-na-a apil Ar(?)-tum.

aš 103,1. 1 aš, 4 ḳa ziru ... u. oft als Maass; 123,2. 7 gur 1 aš še-bar.

a-ša-ba 170,38. i-na a-ša-ba ša Si-in-ba-na-' marat-su ša Mar-duk-šum-u-ṣur apil Ardu-Zariḳu a-ḫa-a-ta ša In-za-ab-tum 5 ṭu kaspu ḳištu tal-te-ki; 55,9. $1\frac{1}{2}$ ma-na 6 ṭu kaspu ša Gu-gu-u-a ša i-na la a-ša-bi ša Ea-zir-ib-ni ...; 55,24. i-na a-ša-bi ša Ba-ba-a marat-su ša Nabû-zir-iṣ (?) apil E-gi-bi; 57,14. ina a-ša-bi ša Ri-ša-tum ummu-šu û Gu-gu-u-a al-tum Bel-aḫe-irba; 67,46. i-na a-ša-bi ša Ra-mu-u-a marat-su ša Samaš-iddi-na apil Sin-tab-ni ummu ša Marduk-šum-iddin u Ḳu-da-šu na-di-ni-e iḳli; 80,13. ina a-ša-bi ša Di-ki-i-tum ḫirat Nabû-kin-aḫu; 90,25. ina aš-a-bi ša Ri-ga-ai (?) marat-su Ḳimtu-naṣir (?) apil Mar-duk-u (?); 128,17. ina a-ša-bi ša Ḫu-bu-ṣu-ur-šu; 153,16. ina a-ša-bi ina a-ša-bi ša Sin-u-nu (?) ummu-šu.

ašâbu 109,31. i-na(bîti) ûmu 1 kan ša-na-at u-še-ši-ib-šu ...; 109,73. ra-ki-ib giš-pu (?) a-ši-ib sa-as-si ..; 109,58. i-na pa-pa-ḫi bi-lu-ti-ka šu-bat da-ai-nu-ti-ka i-na a-ša-bi-ku ilâni ali-ka û bîti-ka li-šap-ši-ḫu ...; 109,60. Ai bît taiarti (?) rabî-ti a-ši-bat bît ki-nâ (?) ...; 109,69. ilu Kit-tum ilu Mi-ša-ri û ilu da-ai-nu ilâni a-ši-ib maḫ-ri-ka ...; 109,14. a-ši-ib Bit Par-ra ša ki-rib Sipar ...; 109,33. bel Ḳu-u-tu a-ši-ib bît mu-um-mu; 126,4. u-(di-e bîti ...) ia-a-nu u ḫar-ra (kaspu ...) ia-a-nu ina libbi aš-ba ina lib-bi ....; 158,11. bîtu ša Tab-ni-e-a ina lib-bi aš-bu ....; 158,4; 15,13. Amat-Ištar ina lib-bi aš-bat; 70,8. Ba-laṭ-su aplu-

šu ša Apla-a apil Bel-e-ṭe-ru a-na amelu ši-bu-u-tu ina u-an-tim ša Nabû-aḫe-iddin a-ši-ib; 129,10. ... u šal-mu ul-tu su-u-ḳu it-ta-šu-ub (?) šal-mu ma-la ul-tu su-u-ḳu i-na-aš-(šu-u ?) gab-bi u-ta-ri-ma....; 135,8. maš-ka-nu ina pani Iddin-(aḫu?) a-di 3-ta šanâti ina lib-bi aš-bi u-ri i-ša-an-na mit-ḳa ša a-šur-ri-e i-ṣab-bat.

a-šar 8,13. a-šar ṣi-ma-a-tu ta-al-la-ak; 22,13. ina ûmu Gu-za-nu a-na a-šar ša-nam-ma it-tal-ki; vgl. ašru. 82,15. gab-ri u-an-tim a-šar ta-nam-mar-ru ša Nabû-aḫe-iddin ši-i.

A-ša-ri-du 39,7. a-di še-bar ša A-ša-ri-du iš-šu-u.

ašâru 109,66. ki-ib-su li-iṣ-ṣi-ru (Var. li-iṣ-ṣur-ma) liš-te-ši-ru (Var. liš-te-šir-ma) ta-al-la-ak-ka.

a-šu-ḫu 109,43. 1050 iṣ erini na-ak-lu-tu la mi-nu a-šu-ḫu ši-ḫu-ti...

a-šur-ri-e 26,11. mit-ḳa ša a-šur-ri-e ta-ṣab-bat; 135,9. u-ri i-ša-an-na mit-ḳa ša a-šur-ri-e i-ṣab-bat; 181,9. u-ri i-ša-an-nu mit-ḳa a-šur-ru-u (?) i-ṣab-bat.

aš-ka-bu 177,4. uš sa-du Mu-še-zib-Marduk aplu-šu ša Za-ki-ru apil amelu aš-ka-bu.

aš-ku-ki-tum 29,6. napḫar 3 ammat mi-ši-iḫ-tum aš-ku-ki-tum; (ist wohl gleich arkitum, šanitum).

ašlaku 67,41. Ea-bani-zir aplu-šu ša Zil-la-a apil amelu ašlaku; 71,40. ebenso; 91,4. Nabû-zir-ukin aplu-šu ša Nabû-šum-u-kin apil amelu ašlaku; 91,14. Bel-..... aplu-šu ša Ramanu-šum-uṣur apil amelu ašlaku; 130,18. u amelu dupsar Du-muḳ aplu-šu ša Ri-mut-Bel apil amelu ašlaku; 134,17. Bel-iddin aplu-šu ša Ardu-..... apil amelu ašlaku; 163,7. Ni-ḳu-du aplu-šu ša Ardu-Bel (?) apil amelu ašlaku; 173,16. dup-sar Sakin-šum aplu-šu ša Ib-na-a apil amelu ašlaku; 178,15. Eṭir-Bel aplu-šu ša Ab-kal-lum apil amelu ašlaku.

aš-ru 109,2. Na-bi-um-na-ʾ-id šar Babilu id-lam ki-num ša a-na ṭe-me ilâni bu-u-ḳu aš-ri ka-an-šu pa-li-iḫ ilâni rabûti . . .; 109,15. aš-ra-a-ti ilu-u-ti-šu rabî-ti aš-te-ʾ-e-ma...; 109,25. pa-pa-ḫu û ašrâti a-na si-mat ilu-u-ti-šu e-pi-šu...; 109,31. pa-ni û ar-ku ša pa-pa-ḫu u lib-bi ašrâti...; 109,37.

aš-ša-ti 170,18. an-na-a bîtu ša Na-di-nu û In-zâ-ab-tum aš-ša-ti-šu; 8,6. lu-u aš-ša-ti ši-i; 61,6. Aplu-ad-du-na-ta-nu aplu-šu ša Ad-di-ia u Bu-na-ni-ti aš-ša-ti-šu marat-su ša Ḫa-ri-ṣa-ai.

aš-šu 98,11. aš-šu nu-dun-ni-e-a it-ti Aplu-addu-na-tan mu-ti-ia ar-gum-ma, Aplu-addu-na-tan i-na mi-gir lib-bi-šu 8 ḳâni bîti šu-a-tu ša ki-rib Bar-siba(-ki) ik-nu-uk-ma...

Aš-šur (?) 25,3. Nabû-u-bal-liṭ-su aplu-šu ša Nabû-ki-šir apil Aš-šur; 136,27. Nabû-iddi-na aplu-šu ša Šul-lu-mu apil Aš-šur; 150,15. amelu dupsar Za-ma-ma-marṣu-uṣur aplu-šu ša Gi-mil-lu apil Aš-šur.

Aššur-zir-ibni 88,8. Aššur-zir-ibni aplu-šu ša Nabû-balaṭ-su-iḳ-bi.

aš-šu-tu 8,9. Ba-na-at-Sag-gil marat-su amelu lub(?) a-na aš-šu-tu id-du-aš-ši; 98,3. Aplu-ad-du-na-tan-nu aplu-šu ša Ḳu-ba-ta-ʾ (oder: Ni-ba-ta-ʾ) a-na aš-šu-tu ir-ša-an-ni-ma 3½ ma-na kaspu....

aš-ta-pi-... (?) 170,1. dup-pi šu-pil-tum ša iḳli bîti û aš-ta-pi-...; 170,23. an-na-a iḳlu û aš-ta-pi-.... vgl. II. R. 39, 67. 72.

a-ta-ʾ (?) 83,6. araḫ a-ta-ʾ (oder: arḫa-a-ta-ʾ) ḫar-ra ina-ad-din.

B. ב.

Ba-ba-a 55,24. i-na a-ša-bi ša Ba-ba-a marat-su ša Nabû-zîr-iš (?) apil E-gi-bi.

Ba-bi-i-li 175,5. a-gar alu (?) Li-ta-me mi-iḫ-rat abulli

ilu Eb (?) piḫat Ba-bi-ili(-ki); 165,2. irṣi-tim Su-an-na-ki ša ki-rib Babilu; 87,2. iṣ erini (?) su-up-pu-ḫu-tu mi-iḫ-ra-at abulli ilu Nin-eb (?) pi-ḫa-at Bâb-ili(-ki) ša ina kirib alu Babilu; 103,3. iṣ erini rabûti u ṣiḫrûti mi-iḫ-ra-at abullu ilu Eb pi-ḫa-at Babilu; 71,2. a-gar nam-ta-ri bâbi nâri Bar-siba(-ki) pi-ḫa-at Babilu; 67,2. a-gar bâbi nâri Bar-siba(-ki) pi-ḫat Babilu; 136,2. irṣi-tim Te-e(-ki) ša ki-ri-ib Babilu; 18,2. alu Babilu ša ki-rib Babilu; 1,19. Babilu, araḫ Abu ûmu 22 kân šanat 9 kan Nabû-na'id šar Babilu; und aehnlich am Schlusse fast all dieser Vertraege; 109,86. bi-lat-su-nu ka-bit-ti a-na ki-rib ali-a Babilu li-bil-nu a-na maḫ-ri-ia ina ki-rib Babilu li-kun šu-ub-ti...; u. s. w. 107,16. bit-e(?) šarri Babilu araḫ Dûzu ûmu 22 kan šanat 16 kan Nabu-na'id šar Babilu; 108,18. bit šarri Babilu araḫ Aḍḍaru...; u. s. w.

Babilu-kud-din (?) Babilu-kud-din (?) aplu-šu-ša Ba-laṭ-su apil Sag-gil-ai.

bâbu 76,6. ina Babilu ka-lum-ma gam-ru-tu ina bâbi ka-.... ina bîtu Nabû-aḫe-iddin a-na..... i-nam-din; 109,46. bâbâni-šu u-si-ḳa-ma; 95,6. bâbâni-šu ša ina eli nâru Bar-siba(-ki) bit maš-ka-nu maḫ-ru-u; 181,12. ... ina bâbâni i-zaḳ-ḳap na-pal-kat-ta-nu...(..na) kaspu ša Šadu-nu ina-an-din išten ta-a-an bâbu (?) il-ḳu-u; 109,55. šu-pal-ka-a bâbâni-šu ma-li ri-ša-a-ti ilu Šamaš belu ṣi-i-ri a-na Bit Par-ra šu-bat, šu-bat tap-šu-uḫ-ti-ka i-na e-ri-bi-ka bâbâni ni-ri-bi pa-pa-ḫi u ašrâti...; 169,15. ina ka-ri-šu-nu ziri-šu-nu zaḳ-pu u pi-i šul-bu ša bâbi nâri ša Bar-siba(-ki) a-ḫa-šu-nu...; u. s. w. 30,3. ff.

Ba-bu-tu 4,17. u amelu dupsar Nabû-šalim aplu-šu ša Bel-ri-man-ni apil Ba-bu-tu; 6,13. Gi-lu-u aplu-šu ša Šu-ma-a apil Ba-bu-tu; 18,35. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Eṭir-Bel apil Ba-bu-tu; 33,15. Ardu-Nirgal aplu ša Bel-zir-ikiša apil Ba-bu-tu; 76,4. Na-di-nu aplu-šu ša Nirgal-naṣir apil Ba-bu-tu;

76,11. 49,18. 113,17. 126,23 und 64,10. u amelu dupsar Bel-šalim (?) aplu-šu ša Bel-ri-man-ni apil Ba-bu-tu; 51,12. Su-ḳa-ai aplu-šu ša Kal-ba-a apil Ba-bu-tu; 56,12 und 72,15. u amelu dupsar Na-din aplu-šu ša Nirgal-naṣir apil Ba-bu-tu; 101,13. Iddin-Nabû aplu-šu ša Šu-la-a apil Ba-bu-tu; 111,5. Marduk-šum-ibni aplu-šu ša Nabû-ki-šir apil Ba-bu-tu; 132,21. Šum-ukin aplu-šu ša Bel-ri-man-ni apil Ba-bu-tu; 139,13. Gi-lu-u-a aplu-šu ša Šu-ma-a apil Ba bu-tu; 158,3. und 158,8. Tab-ni-e-a aplu-šu ša Nabû-zir-ukin apil Ba-bu-tu; 156,13. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Kab-ti-ia apil Ba-bu-tu.

ba-di 177,28. ziru ad-ri u ba-di ki-i ma-ḫi-ri-šu-nu a-ḫa-meš ip-pa lu.

ba'û 19,15. u-ba-'-e-ma kaspu 'a ⅔ ma-na ...; 109,19. šarru ma-aḫ-ri te-me-en la-bi-ri u-ba-'-i-ma la i-mu-ru.

Ba-u-alidti 29,9. Na-di-ṇu aplu-šu ša Nirgal-eṭir apil Ba-u-alidti; 29,19. Na-din aplu-šu ša (Nirgal-eṭir) apil Ba-u-alidti.

Ba-zi-tum 160,3. E-til-li-tum marat-su ša Šu-ma-a ina ḫu-ud lib-bi-šu Ba-ni-tum-lu-mur u Ba-zi-tum amelu la-ta-ni-šu a-na Bi-lit-su-nu marat-su ša Šu-la-a aplu ša E-til-li-tum rabu-u ta-ad-din.

Ba-zu-zu 38,3. ina araḫ Abu šanat 1 kan Nirgal-šar-uṣur šar Babilu Ba-zu-zu gal-la-a a-na ½ ma-na 5 ṭu kaspu a-na Nabû-aḫe-iddin aplu-šu ša Šu-la-a apil E-gi-bi ad-din-ma; 4,2.7. Ba-zu-zu amelu gal-la-šu...; 113,2. Til-li-li-tum marat-su ša Bel-u-še-(zib) apil Ša-na-ši-šu ina ḫu-ud lib-bi-šu Ba-zu-zu amelu gal-la-šu a-na ½ ma-na 5 ṭu kaspu a-na šîmu gam-ru-tu a-na Nabû-aḫe-iddin aplu-šu ša Šu-la-a apil E-gi-bi ta-ad-din; 113,7. 133,7. ina eli Ba-zu-zu aplu-šu ša Šamaš-baliṭ; 133,15. u amelu dupsar Ba-zu-zu aplu-šu ša Šamaš-baliṭ; 133,19.20. 136,30. Ba-zu-zu aplu-šu ša Ki-na-aplu (?) apil Iddin-Pap-sukkal (?); 177,5.... uš sa-du Bel-ri-ma-an-nu, Ba-zu-zu, Ni-din-ti u Kur-din-nu aplâni ša Du-um-mu-ḳa apil Mi-ṣir-ai.

ba-i-ri 149,13. û Ib-na-a apil amelu ba-i-ri; vgl. 149,8. û Ib-na-a aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil amelu bairi (= šu-ḫa); 32,14. Ba-ni-ia aplu-šu ša Tab-ni-e-a apil amelu bairi; 32,18. Marduk-šakin-šumu aplu-šu ša Ku-na-a apil amelu bairi; 33,14. Ta-kis-Gu-la aplu-šu ša Nabû-zir-iddin apil amelu bairi; 78,16. amelu dup-sar Bel-irba aplu-šu ša Šu-zu-bu apil amelu bairi; 90,3. Ardu-Gu-la aplu-šu ša Nabû-da apil bairi; 91,16. u amelu dupsar Marduk-tabik-ziru aplu-šu ša Marduk-.... apil amelu bairi; 171,37. Ardu-Marduk aplu-šu ša Nabû-zir-ukin apil amelu bairi; u. s. w. 77,13.

bakânu (?) 3,3. ûmu 20 kan ša araḫ Ṭebitu Ša-ma-'-ilu aplu-šu ša Nabû-aḫ-iddin, Nabû-naṣir aplu-šu ša Mu-še-zib ib-ba-kan-ma; (oder von abâku, baku?).

balâṭu 55,16. ûmu ma-la Gu-gu-u-a bal-ṭa-at i-na ḫar-ra kaspu-šu Ea-zir-ibni šiprâti (?) u mu-zib-tum a-na Gu-gu-u-a ummu-šu i-nam-din.

Ba-la-ṭu 6,10. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Bel-šum-iškun apil Ea-pad-dan-nu; 18,35. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Eṭir-Bel apil Ba-bu-tu; 17,2. Na-din aplu-šu ša Ba-la-ṭu apil Ilu-ša-bu (?); 17,6. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Ba-laṭ-su; 18,32. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Nabû-kânu apil (Ardu-Bel?); 18,35. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Eṭir-Bel apil Ba-bu-tu; 51,2. Kal-ba-a aplu-šu ša Ba-la-ṭu apil amelu rab-banû (?); 69,30. Marduk-zir-ibni aplu-šu ša Ba-la-ṭu apil Maš-tuk-ku; 45,3. ina eli Bel-šar-uṣur aplu-šu ša Ba-la-ṭu; 45,11. u amelu dupsar Bel-šar-uṣur aplu-šu ša Ba-la-ṭu; 48,3. ina eli Ba-la-ṭu aplu-šu ša ..... (apil) Šamaš-id-din; 48,11. Bel-šar-uṣur (aplu-šu ša) Ba-la-ṭu; 48,17. u amelu dupsar Ba-la-ṭu aplu-šu ša Šamaš-id-din; 79,25. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Bul-ṭu apil Ka-ša-bâbu (?); 103,39. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Iddi-na-aḫu apil rab-banû; 110,2. Nabû-aplu-iddin aplu-šu ša Balaṭu apil Ša-bi-na-ši-šu; 128,13. Bel-kanu (?) aplu-šu ša Ba-la-ṭu apil amelu

rab-bânû; 132,2. Nabû-aplu-iddin aplu-šu ša Balaṭu apil Ša-bi-na-ši-šu; 134,3. Nabû-aplu-iddin aplu-šu ša Ba-la-ṭu apil Ša-na-ši-šu; 139,9. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Bel-šum-iškun apil Ea-pat-ta-nu; 143,11. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Na'id-Marduk apil Sag-di-di (?); 164,8. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Marduk-ir-ba apil amelu nappaḫu; 165,47. Nabû-na-ṣir dup-sar bîtu Marduk apil Sin-tab-ni, Ba-la-ṭu dup-sar bîtu Marduk apil Ardu-Bel; 175,7. Ḫa-ba-ṣi-ru u Ba-la-ṭu apil amelu Ir; emidu šapliš šâru šûtu uš sa-du (?) Ba-la-ṭu apil Amil-Nannari; 176,25. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Aḫu-iddin.

Ba-laṭ-su 4,8. E-til-lu aplu-šu ša Ba-laṭ-su; 17,6. Ba-la-ṭu aplu-šu ša Ba-laṭ-su; 24,20. Iddin-Nabû amelu dupsar aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil Nabû-še-e; 26,16. Babilu-kud-din (?) aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil Sag-gil-ai; 113,8. u. 37,4. E-til-lu aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil Dan-ni-e-a; 53,3. u. 16. u amelu dupsar Nabû-šum-iširu aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil Sag-gil-ia; 67,44. Ba-laṭ-su aplu-šu ša Sin-na-din-šumu apil Na-naḫu; 149,8. û Ib-na-a aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil bairi; 70,13. Ḳi-mil-lu aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil Mi-ṣir-ai; 159,16. Balaṭ-su aplu-šu ša Aḫe-šu; 149,39. Ziri-ia aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil amelu mal-bar (?) ilu Nin-eb; 160,13. Ba-laṭ-su aplu-šu ša Bel-aḫe-irba apil Ir-a-ni; 177,35. Mu-ra-nu aplu-šu ša Ba-laṭ-su apil Bel-e-ṭe-ru.

Balaṭ-su-Marduk-bulliṭ 17,10. Nabû-aplu-iddin aplu-(šu ša) Balaṭ-su-Marduk-bulliṭ.

Bal-ṭa-a 111,14. Nabû-kin-(zir?) aplu-šu ša Bal-ṭa-a.

Ba-na-at-Saggil 8,9. Ba-na-at-Saggil marat-su amelu lub (?) a-na aš-šu-tu id-da-aš-ši; 8,4. um-ma: Ba-na-at-Saggil marat-ka Lub-bi-in-nam-ma lu-u aš-ša-ti ši-i; 8,8. 10.14.

Ba-ni-e-a 1,2. Nabû-kan û Nabû-šum-iškun aplâni ša Ba-ni-e-a apil Aḫu-bani-i.

Ba-ni-ia 10,10. Marduk-ikiša-an-ni aplu-šu ša Ba-ni-ia apil Ellat-i (?); 27,18. Nabû-u-ṣur-šu aplu-šu ša Ba-ni-ia; 32,14. Ba-ni-ia aplu-šu ša Tab-ni-e-a apil amelu bairu; 90,2. Nabû-šum-ukin aplu-šu ša Bani-ai apil amelu šangû Na-na-a; 104,6. Bel-iddin aplu-šu ša Ba-ni-ia apil Ar-rab-tum; 114,18. Ba-ni-ia aplu-šu ša Šu-la-a apil Si-'-a-tum; 117,7. Marduk-..... aplu-šu ša Ba-ni-ia apil.....; 146,8. Duum-muḳ aplu-šu ša Bani-a apil Sin-imitti; 149,10. Ba-ni-ia aplu-šu ša Nabû-ku-ul-li-man-ni.

Bani-a-ša-ili-ia 170,36. Iddi-na-Nabû aplu-šu ša Ir-ba-Marduk apil Bani-a-ša-ili-ia.

Bani-ziru 67,5. uš sa-du (?) Bani-ziru aplu-šu ša Na'id-Marduk apil amelu uš-bar.

Ba-ni-tum-bel-uṣur 169,6. Ba-ni-tum-bel-uṣur a-na bîti-šu û aplu-šu ša a-na $4\frac{1}{2}$ ma-na kaspu ma-nu-u Itti-Marduk-balaṭu ku-um a-ḫi ḫa-la-šu a-na eli i-te-lu.

Ba-ni-tum-lu-mur 160,2. Ba-ni-tum-lu-mur u Ba-zi-tum amelu la-ta-ni-šu...

Ba-ni-tum-ra-mat 78,2. Bel-eṭir-Nabû Ba-ni-tum-ra-mat ummu-šu...

Bani-tum-šul-lim-in-ni 1,3. Bani-tum-šul-lim-in-ni û Nabû-ri-mu-u-a aplu-šu ṣa-aḫ-ri; 1,9.

Ba-ni-tum-tuk-lat 162,3. Ba-ni-tum-tuk-lat gal-lat-su a-na $\frac{1}{3}$ 3 ṭu kaspu a-na šîmu ḫa-ri-iṣ a-na Nabû-eṭir aplu-šu ša Ikiša-a apil amelu šangû ilu Adar ta-ad-din.

banû (?) 95,5. Bel-ka-ṣir aplu-šu ša Šamaš-zir-ibni apil amelu banû; u. s. w. oft. 132,22. 83,2. 136,28. 23,11.

Ba-nu-nu 12,15. Ba-nu-nu aplu-šu ša Zil-la-a apil amelu rab-banû (?); 74,2. 122,8. ebenso.

Ba-si-ia 26,14. Nabû-šum-ukin aplu-šu ša Su-ḳa-ai apil Ba-si-ia; 61,16. Nabû-na-din-aḫu aplu-šu ša Bel-iddi-na

apil Ba-si-ia; 87,37. Tabik-ziru aplu-šu ša Ba-si-ia apil amelu mal-bar (?) ilu Sin; 169,17. Nabû-šum-iddi-na aplu-šu ša Nabû-šum-ukin apil Ba-si-ia; 170,11. Ba-si-ia aplu-šu ša I-ki-ša-a apil....; 177,34. Nabû-balaṭ-su-iḳ-bi aplu-šu ša Nabû-ziru-iširu apil Ba-si-ia.

Ba-ri-ki-ili 42,8. ri-ka-su ša ardu-u-tu ša Ba-ri-ki-ili ša ul-tu šanat 35 kan Nabû-kudurri-uṣur....; 42,16. 124,6. Nabû-zir-iddin aplu-šu ša Ba-ri-ki-....

ba-ru-u 109,12. ḫa-ʾ-iṭ lib-ba niši ba-ru-u te-ni-še-e-ti ra-ʾ-im šarrû-ti-ia.

Ba-ru-ḫi-ilu 159,7. mi-riš(?)-tu ša 2½ ma-na kaspu Nabû-naʾid a-na Ai-aḫ-ḫa û Ba-ru-ḫi-ilu id-di-nu.

bar-ba-ri 114,9. a-di 5 šanâti ina lib-bi 3 ma-na kaspu a-na 1 gur še-im bar-ba-ri ša bîti maš-kan.... ṣab-tu.

Bar-zi-ia 22,20. Bar-zi-ia šar Babilu šar mâtâti.

Bar-siba (oder: Bar-zipa) 15,24. Bar-siba(-ki) araḫ Ṭebitu ûmu 7 kan šanat 15 kam Nabû-naʾid šar Babilu; 60,17. Bar-siba(-ki) araḫ Tašritu (ḫi-bi) šanat 2 kan Nabû-naʾid šar Babilu; 98,7. irṣi-tim A-ḫu-la-a gal-la ša ki-rib Bar-siba(-ki)...; 98,31. bîtu ša Bar-siba(-ki) ša ku-um nu-dun-ni-e-šu pa-ni Bu-na-ni-tum šu-ud-gu-(lu)...; 169,15. ša bâbi nâri ša Bar-siba(-ki)...; 95,5. ka-lum-ma ina alu Šaḫ-ri-nu ina araḫ-samna ina eli nâru Bar-siba(-ki) ina eli iḫi-it minû(?)-ti ina lib-bi elippi i-nam-din, bâbâni-šu ša ina eli nâru Bar-siba(-ki) bit maš-ka-nu maḫ-ru-u; 61,2. irṣi-tim kirû ša ki-ir-ba Bar-siba(-ki)...; 67,2. kirû iṣ erini (?) zaḳ-pu a-gar bâbi nâri Bar-siba(-ki) pi-ḫat Babilu; 71,2. 69,2. 123,6. u. s. w.

Ba-ar-ḳu-su 169,9. Ar-ra-ba-tum Ba-ar-ḳu-su û Nabû-lu-u-ša-lim...

Ba-ša-a 2,2. 5,2. vgl. Ikiša-a.

ba-šu-u 16,9. šal-mu-šu-nu ša alu U-ri(?) ma-la ba-šu-u maš-ka-nu ša Iddin-Marduk; 6,8. šal-mu-šu ša ina alu U-ri(?) ma-la ba-šu-u maš-ka(-nu?) ša Dainu-Marduk; aehnlich 95,8. 128,8; 139,7. 118,6. 90,8. u šal-ma-šu-nu ša alu U-ri ma-la ba-aš-šu-u...; 60,8. ma-la ba-šu-u gab-bi ša Bi-lit-su-nu...; 58,15. la ba-še-e; 7,20. 169,11. ebu-uš minuti-šu-nu ma-la ba-šu-u it-ti a-ḫe-meš ḳa-tu-u; 157,16. 119,9. 61,2. 7 ḳani 5 ammat 18 šu-si bit-e ib-šu irṣi-tim kirû ša ki-ir-ba Bar-siba(-ki)...; 165,2; 98,7. 8 ḳani bîtu ib-šu...; 89,9. pu-ud si-ḫi-i amelu pa-kir-ra-nu u amelu aplu-banu-u-tu ša ina eli Sa-Bel-liš-ši ib-ba-aš-šu-u Saggil-zir-ibni na-ši; 81,9. 146,2. ša minûtu it-ti Ardu-Bel i-te-ib-šu-ma...; 78,8. pu-ud si-ḫu-u û pa-kir-(ra-nu) ša a-me-lut-tum Šu-la-a na-ši ki-i si-(ḫu-u) û 1 amelu pa-kir-ra-nu ina eli a-me-lut-tum it-tab-šu-u...; 98,27.... pa-ḳa-ri u-šab-ši; u. s. w. sehr oft.

Ba-ta-ni-tum 77,11. Bel-ri-man-ni aplu-šu ša Kudur apil Ba-ta-ni-tum.

Bi-ib-bu-u-a 158,6. ša Kaš-tin-nam(?)-šar-rat marat-su ša Apla-a apil Bi-ib-bu-u-a.

bi-ḫi-ru 97,17. Nirgal-kimtu-uṣur(?) aplu-šu ša Bel-kânu apil amelu bi-ḫi-ru.

belu 8,19. u niš Nabû-kudurri-uṣur šarri be-li-šu-nu iz-ku-ru; 109,52. a-na ilu Šamaš u Ai belu-u-a bîtu da-na-da-a-tu u-še-piš; 109,91. û ud-nin-ni beli...; u. s. w. oft.

Bel 109,89. i-na maḫ-ri Bi-lum (Var. Bel) ilu Na-bi-um u ilu Ne-uru-gal ile-e-a....; 1,18. u amelu dupsar Ardu-Marduk aplu-šu ša Kit-ti-ia apil šangû ilu Bel; 23,10. Nabû-tap-ta-ni-uṣur aplu-šu ša Kit-ti-ia apil amelu šangû ilu Bel; 32,16. 84,3. 84,9. 140,1.10.13; 164,12. 169,20; 177,38; 80,1. ⅔ ma-na 5 ṭu kaspu eš-ru-u ša Bel, Nabû Nirgal û Bilit

ša Uruk(-ki) ra-šu-tu ša Nabû-ṣa-bit-ḳatâ...; u. s. w. sehr oft. 142,10. 176,24; 19,22.

Bel-aḫ-irašši 97,1. Bel-aḫ-irašši aplu-šu ša E-til-lu apil E-kur-za-kir(?); 112,8. Bel-zir-ibni aplu-šu ša Bel-aḫ-irašši apil Bel-e(-ṭe-ru); 112,14. 11,15. Bel-aḫ-irašši aplu-šu ša Nabû-aḫe-bulliṭ apil Iddin-Kit-tum; 155,14. Bel-aḫ-irašši aplu-šu ša Ku(?)-uš-ta-ra-an-ni apil amelu mal-bar Gu-la; 134,18. Bel-aḫe-ikiša aplu-šu ša Bel-aḫ-irašši apil Bel-e-ṭe-ru.

Bel-aḫ-uṣur 97,12. u bîtu ša ina Uruk(-ki) ša Bel-aḫ-uṣur it-ti Su-ka-ai-i-ti marti-šu a-na Nabû-naṣir a-na nu-dun-nu-u id-di-nu.

Bel-aḫe-bul-liṭ 167,21. amelu dupsar Itti-Bel-lum-mir aplu-šu ša Bel-aḫe-bul-liṭ apil Sag-di-di (?)

Bel-aḫe-iddin 4,13. Bel-aḫe-iddin aplu-šu ša Ga-mil-Gu-la apil Ši-gu-u-a; 51,13 u. 13,4. Bel-šu-nu aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin apil Sin-imittu; 13,7. Bel-aḫe-iddin aplu-šu ša Nabû-kin-aplu apil Bu-u-ṣu; 13,12; 24,18. I-ḳu-bu aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin apil amelu nappaḫu; 29,10. Tab-ni-e-a aplu-šu ša Bal-aḫe-iddi-na apil Bel-ia-u; 69,32. Bel-aḫe-iddin amelu dup-sar-ri aplu-šu ša Nabû-kin-aplu apil Bu-u-ṣu; 35,7. Bel-aḫe-iddin aplu-šu ša.....; 32,11. Dumuḳ aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin; 73,1. Ardu-Gu-la aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin apil amelu ri'û; 89,4. Bel-šu-nu aplu-šu ša Bel-aḫe-iddin apil Sin-i-mit-ti; 169,2. u. s. w. ebenso; 113,13. Bel-aḫe-iddin aplu-šu ša Ta-kis-Gu-la apil Ši-gu-u-a; 122,10. Bel-aḫe-iddin aplu-šu ša Marduk-zir-ibni apil E-gi-bi; 98,45. Bel-aḫe-iddin amelu dainu apil.....; 158,18. Bel-aḫe-iddin aplu-šu ša Šu-ma-a apil amelu paše-ki.

Bel-aḫe-ikiša 24,16. Iddin-Bel aplu-šu ša Bel-aḫe-ikiša apil Sag-di-di (?); 68,15. u amelu dupsar Bel-aḫe-ikiša aplu-šu ša Nabû-balaṭ-su-iḳ-bi; 71,43. Bel-aḫe-ikiša aplu-šu ša

Mu-še-zib-Bel apil amelu ma-laḫ; 80,22. û Bel-aḫe-ikiša amelu dup-sar aplu-šu ša Nabû-balaṭ-su-iḳ-bi; 118,16. amelu dup-sar Bel-aḫe-ikiša aplu-šu ša Bel-naṣir (?); 134,18. Bel-aḫe-ikiša aplu-šu ša Bel-aḫ-irašši apil Bel-e-ṭi-ru; 142,9. Bel-aḫe-ikiša aplu-šu ša Si-lim-Bel apil amelu šangû ilu Bel.

Bel-aḫe-irba 15,4. Ṭaba-tum marat-su ša Bel-aḫe-irba apil amelu ša-mun (?); 49,15. Bel-aḫe-irba aplu-šu ša Dumuḳ apil Sin-imittu; 55,22; 57,2;12. ebenso; 57,16. Gu-gu-u-a al-tum Bel-aḫe-irba; 57,17. Ri-mut-Bel aplu-šu ša Bel-aḫe-irba apil Sin-imittu; 130,17. Šul-lu-mu aplu-šu ša Bel-aḫe-irba apil Uk-ka-ai; 151,9. u amelu dupsar Bel-aḫe-irba aplu-šu ša Bel-u-še-zib apil Da-bi-bi.

Bel-aḫe-šu-lum 143,3. Mu-še-zib-Bel, Nabû-ga-mil, Bel-aḫe-šu-lum aplâni ša Ri-ḫi-e-ti apil Sin-na-ṣir.

Bel-aplu-iddin 19,20. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Ziri-ia apil Bel-aplu-uṣur; 40,3: Bel-aplu-iddin aplu-šu ša E-til-lu apil Ramanu-šum-(iddina); 25,19. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Ardu-Gu-la; 107,4. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša....; 108,2. Nabû-zir-ikiša aplu-šu ša Bel-aplu-iddin apil E-gi-bi; 132,19. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Bel-iddin apil E-gi-bi; 156,2. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Beli-ia; 156,12. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Kab-ti-ia apil Ba-bu-tu; 168,7. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Bel-naṣir apil Maš-tuk.

Bel-aplu-uṣur 19,20. Bel-aplu-iddin aplu-šu ša Ziri-ia apil Bel-aplu-uṣur; 33,19. Ni-din-tum aplu ša Zir-u-tu apil Bel-aplu-uṣur; 66,3. Taš-me-tum ḫirat-su marat-su ša Mu-še-zib-Marduk apil Bel-aplu-uṣur; 115,16. u amelu dupsar Nabû-zir-irašši aplu-šu ša Nabû-ibni apil Bel-aplu-uṣur; 125,13. Nabû-eṭir-napšâti aplu-šu ša Ki-rib-tu apil Bel-aplu-uṣur; 156,13. u amelu dupsar Nabû-eṭir-napšâti aplu-šu ša Ki-rib-tu apil Bel-aplu-uṣur.

Bel-at-ta-ta-li-e 13,12. 1 ma-na 7½ ṭu kaspu šîmu Bel-at-ta-ta-li-e amelu gal-la ...; 13,16.

Bel-baliṭ 14,16. Dainu-Marduk aplu-šu ša Bel-baliṭ apil Ir-a-ni; 20,8. u da-mal (?) Bel-baliṭ maš-ka-nu ṣab-tu; 31,3. Bel-uṣur-šu aplu-šu ša Bel-baliṭ ...; 39,11. u amelu dupsár Nabû-bani-ziru aplu-šu ša Bel-baliṭ apil Dan-ni-e-a; 53,1. Nabû-bani-aḫu aplu-šu ša Bel-baliṭ apil Dan-ni-e-a; 65,11. u amelu dupsar Bel-baliṭ aplu-šu ša Marduk-kan apil Dan-Ramanu; 73,28. Bel-baliṭ amelu dainu apil amelu rab-dišši; 74,11. Bel-baliṭ aplu-šu ša Marduk-šakin-šum apil Sana-ši-šu; 89,1. Saggil-zir-ibni aplu-šu ša Bel-baliṭ apil Ir-a-ni; 90,20. Bel-baliṭ aplu-šu ša Na-din apil Nabû-lid-su; 95,13. u amelu dupsar Bel-baliṭ aplu-šu ša Tabik-ziru apil Da-Marduk; 108,17. Bel-baliṭ amelu dupsar apil Ziri-ia apil Da-Marduk; 114,21. Nabû-kin-zir aplu-šu ša Bel-baliṭ apil amelu gallabu; 115,7. Nabû-bani-ziru aplu-šu ša Bel-baliṭ aplu-šu ša Na-din; 126,5. 129,15. Bel-baliṭ aplu-šu ša Bel-ikiša apil amelu nappaḫu; 143,12. Kimtu-naṣir (?) aplu-šu ša Bel-baliṭ apil amelu rab-bîti; 149,40. Bel-baliṭ aplu-šu ša Bel-šum-iškun apil Mi-ṣir-ai; 165,46. u Kabdu-Marduk (?) aplu-šu ša Bel-baliṭ ul i-di.

Bel-bani-ziru 176,23. Mar-duk (?) aplu-šu ša Bel-bani-ziru apil Dan-Ramanu.

Bel-bel-ilâni 140,18. u amelu dupsar Bel-bel-ilâni apil amelu šangû ilu Bel; 142,8. Šamaš-naṣir aplu-šu ša Amil-Ai apil Bel-bel-ilâni.

Bel-gamil 21,10. Ap-la-a aplu-šu ša Bel-gamil apil amelu uš-bar.

Bel-da 13,24. Bel-da aplu-šu ša Šu-la-a apil Epiš-ilu; 25,16. Itti-Nabû-nu-uḫ-ḫu amelu dainu aplu-šu ša Bel-da; 58,2. Apla-a apil Bel-da apil Sin-i-mit-tum; 83,19. Nabû-balaṭ-su-iḳ-bi aplu-šu ša Bel-da apil E-gi-bi; 165,6. Nirgal-zir-

Die babylonischen Inschriften

im

Museum zu Liverpool

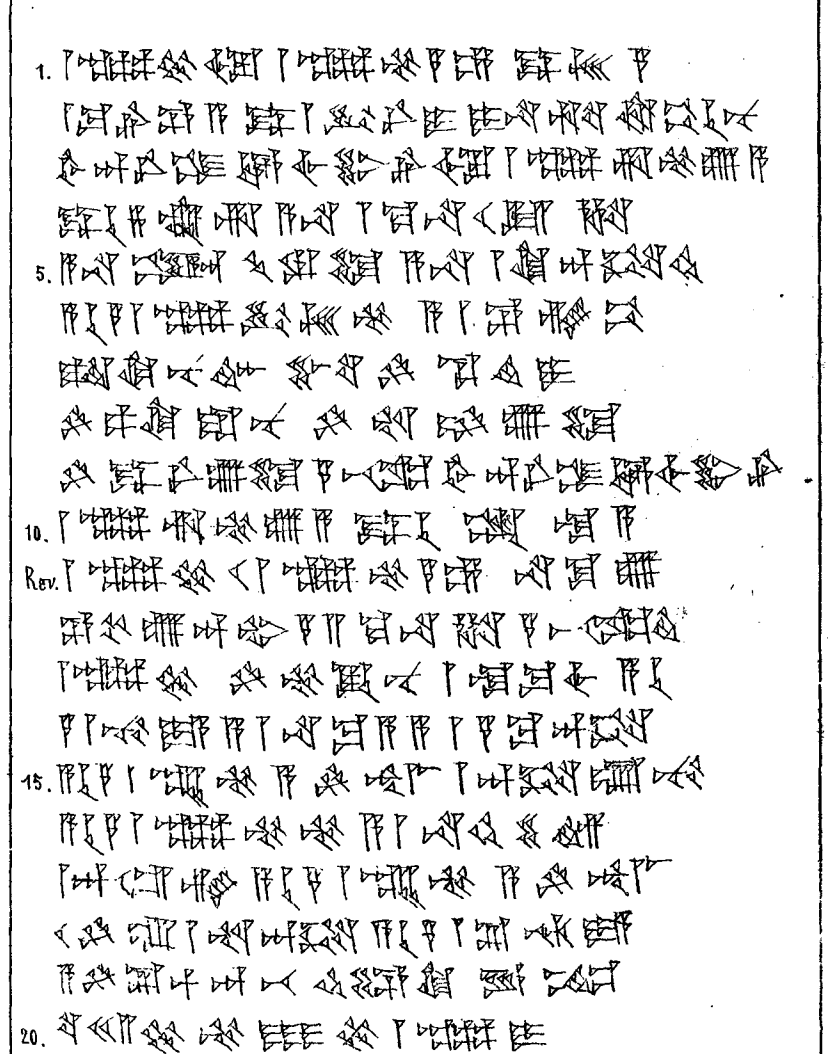
nebst anderen aus der Zeit von

Nebukadnezzar bis Darius

von

J. N. Strassmaier S. J.

1. Nabuna'id $9^{22}/_{5}$. n.1. 4.5.77.



21. [illegible]

2. Nabuna'id 8 6/11. n.2. 4.5.77.

1. [illegible]

5. [illegible]

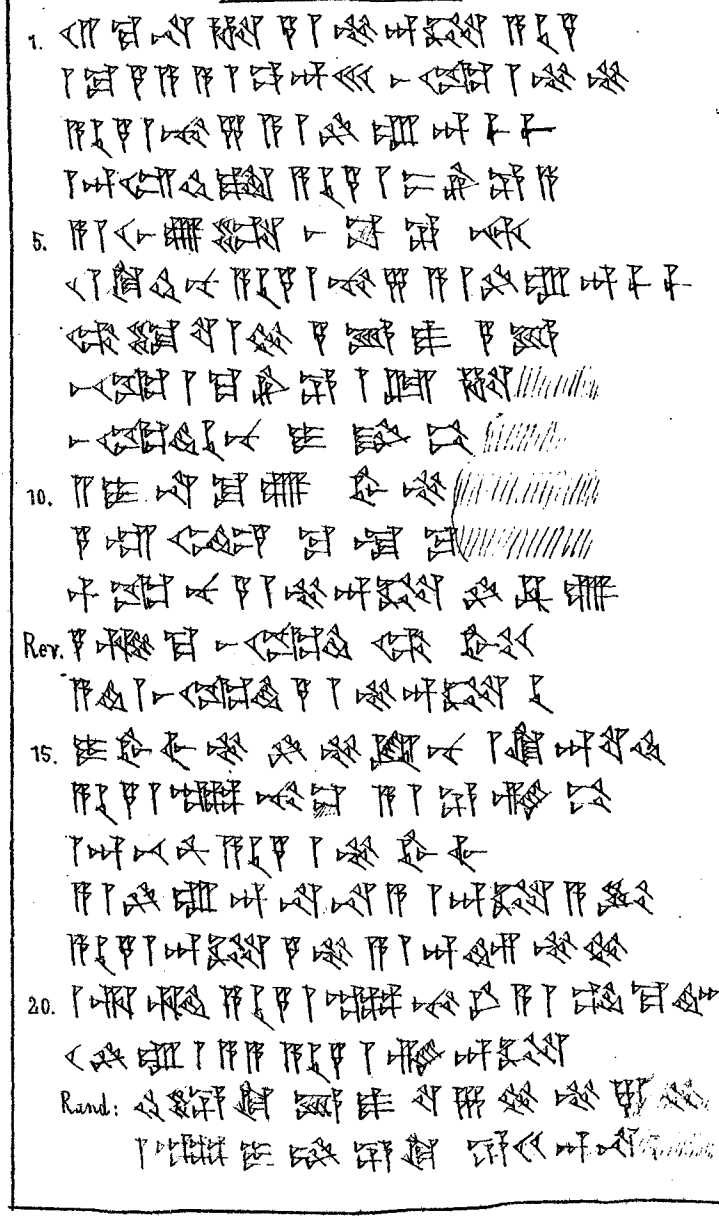
10. [illegible]

Rev. [illegible]

15. [illegible]

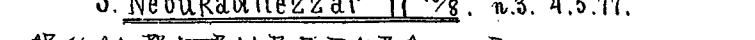
20. [illegible]

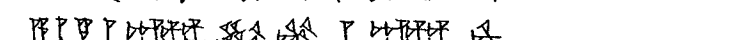
Rand: [illegible]



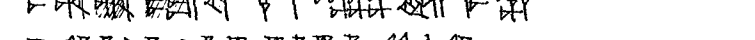
24.

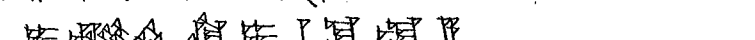
3. Nebukadnezzar 11 18/8. n.3. 4.5.77.

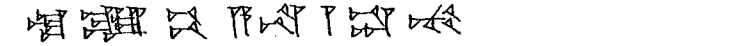
1. 

5. 

Rand.

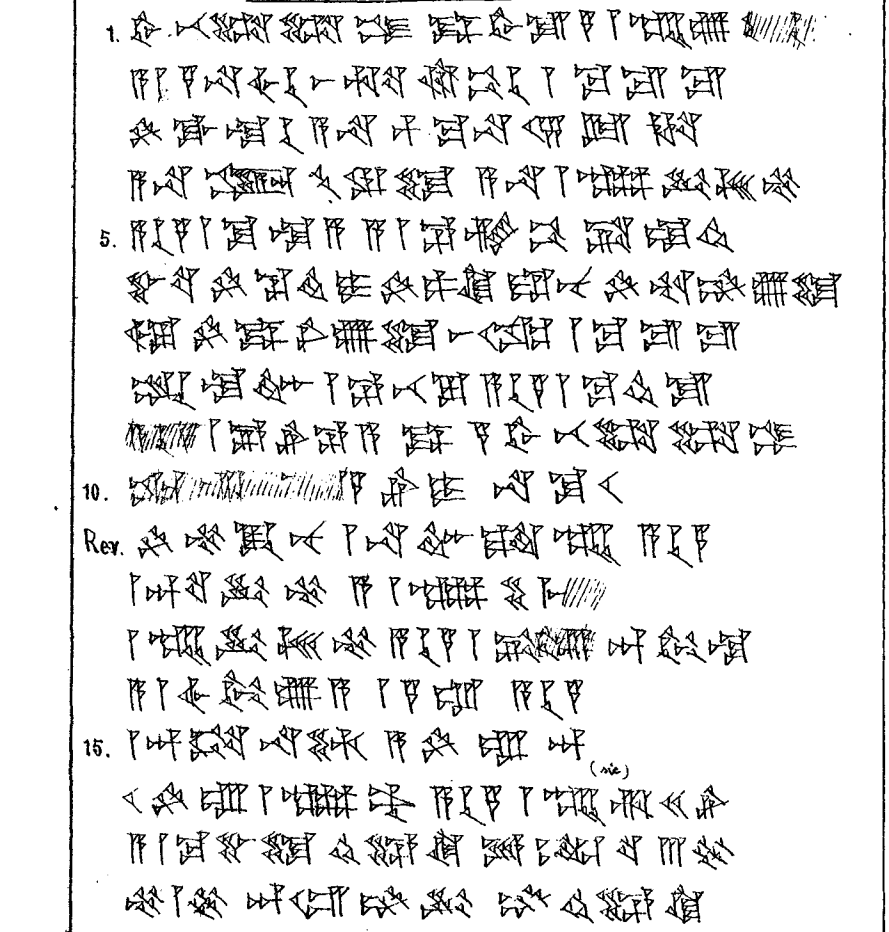
10. 

Rev. 

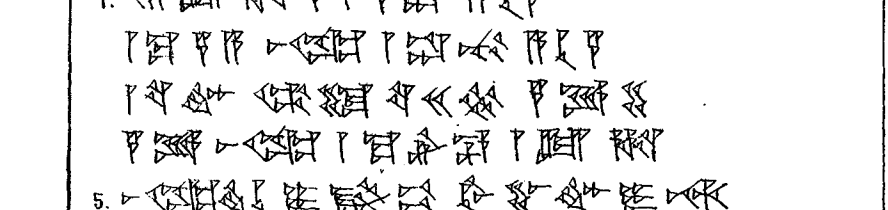
15. 

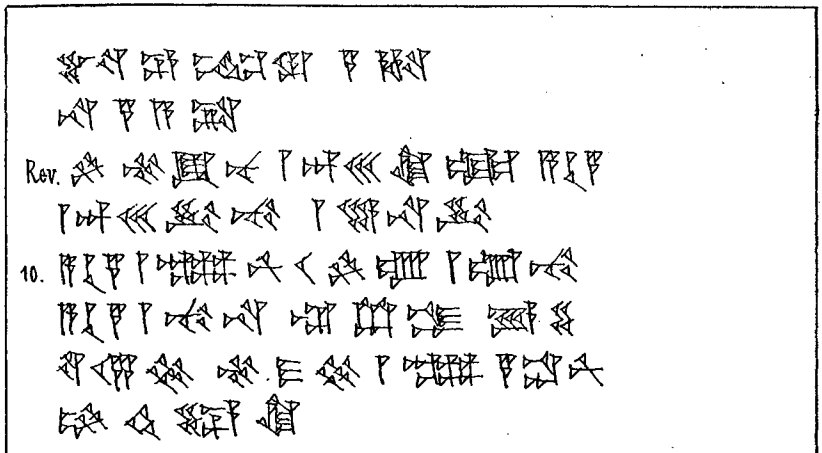
Rand.

4. Neriglissar $1^{3}/_{5}$. n.4. 4.5.77.

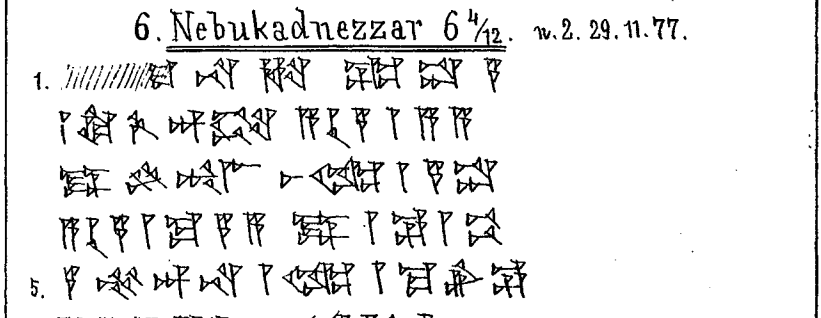


5. Nebukadnezzar $3^{15}/_{12}$. n.1. 29.11.77.

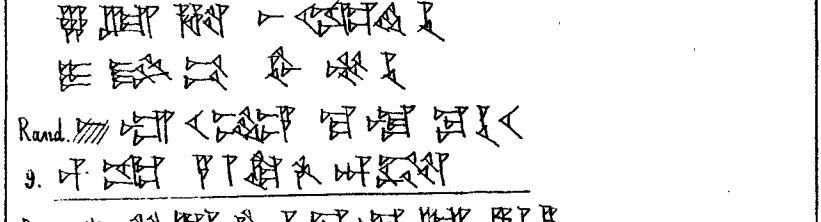




Rev.

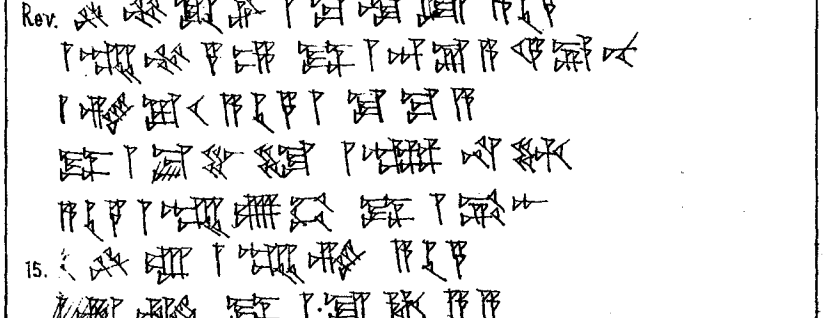


10.

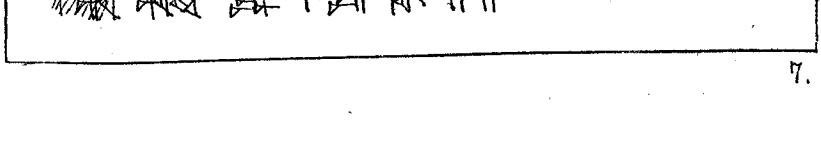


6. Nebukadnezzar 6 4/12. n.2. 29.11.77.

1.



5.



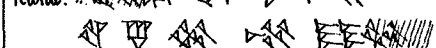
Rand.

9.

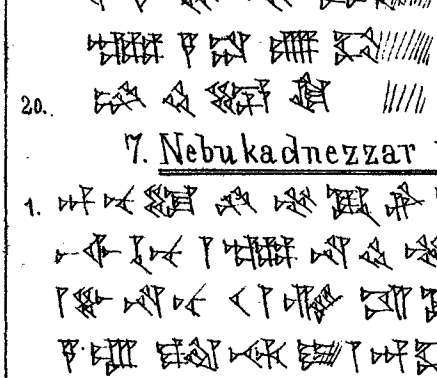
Rev.

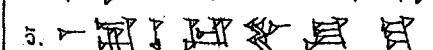
15.

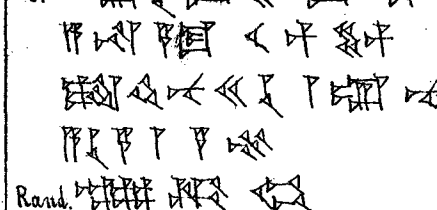
Rand.

20. 

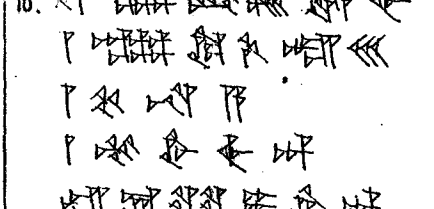
7. Nebukadnezzar $18^{25}/_{3}$. n.3. 29.11.77.

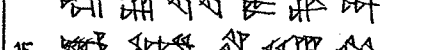


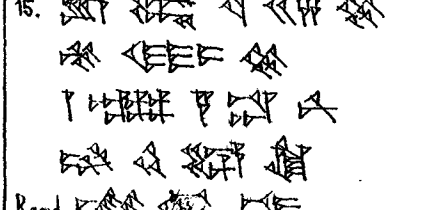
Rand. 

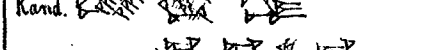


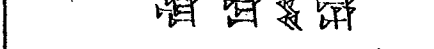
Rand.



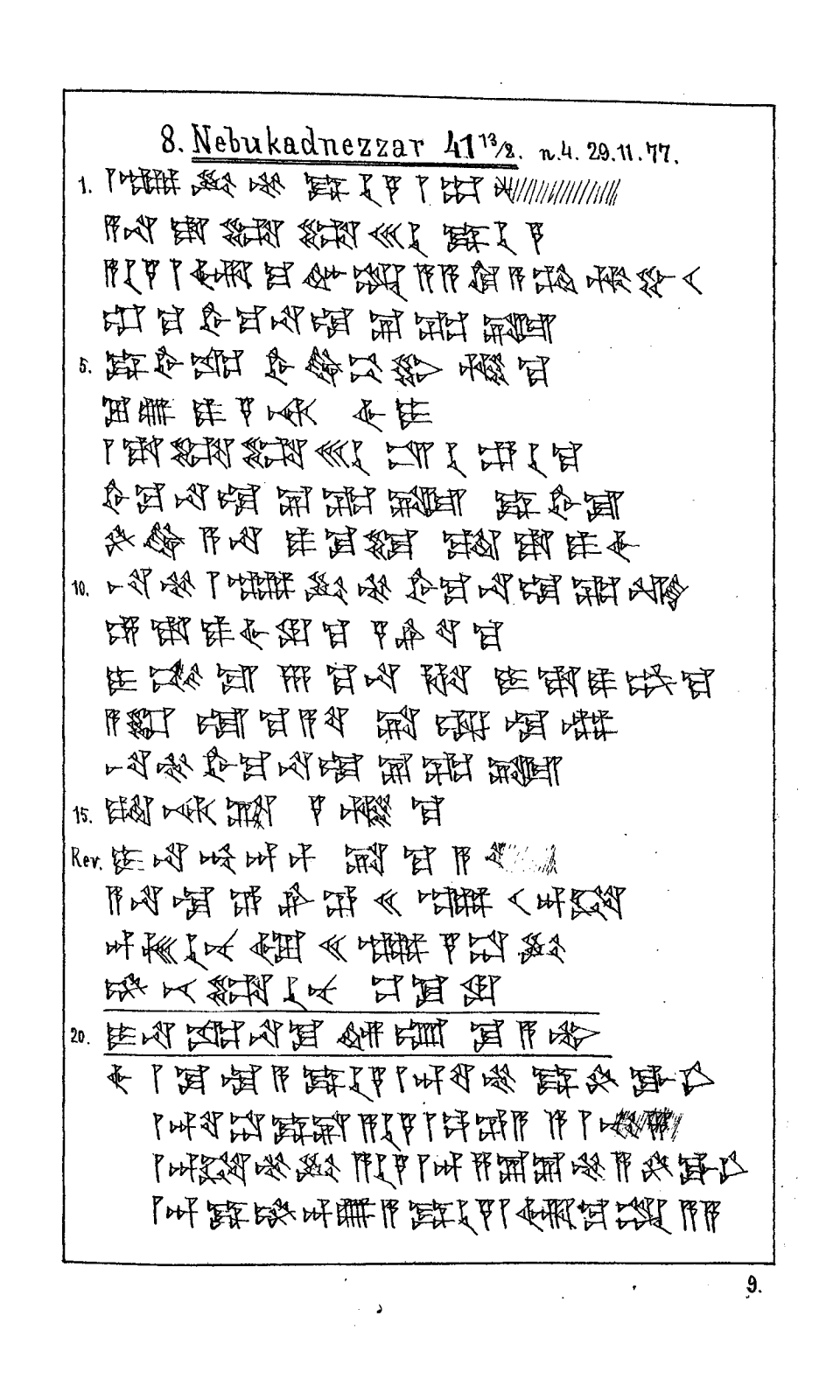
Rand. 

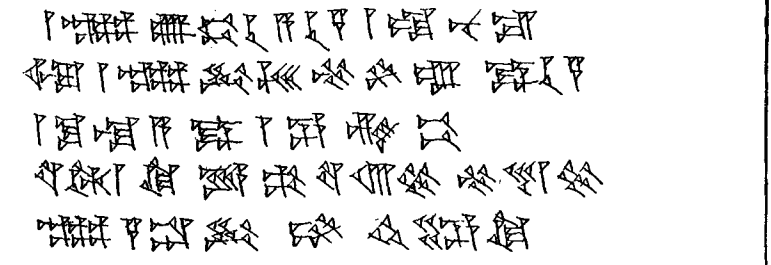


Rand. 

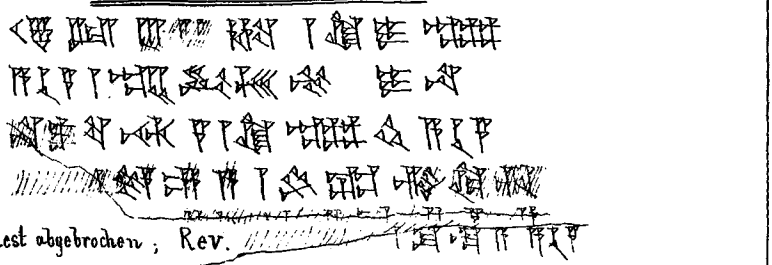


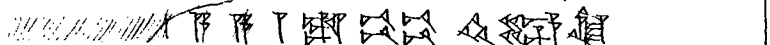
8. Nebukadnezzar 41 13/2. n.4. 29.11.77.

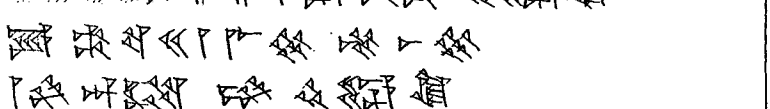


25. 

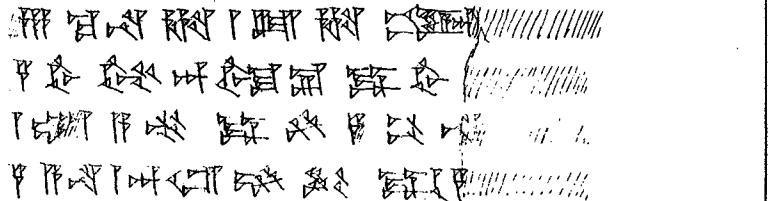
9. Evilmerodach $1^{21}/_{2}$. n.5. 29.11.77.

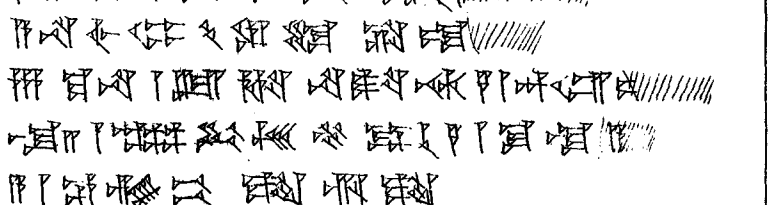
1. 

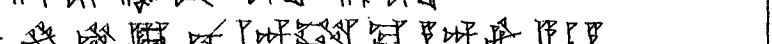
Rest abgebrochen; Rev. 

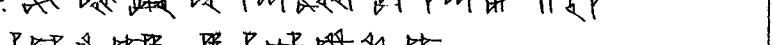
6. 

10. Evilmerodach $1^{8}/_{10}$. n.6. 29.11.77.

1. 

5. 

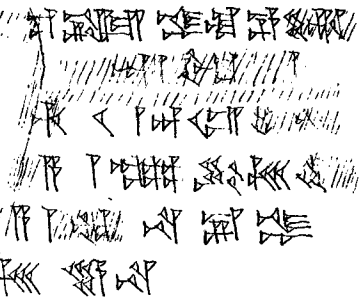
Rev. 

10. 

15.

11. Neriglissar $1^{15}/_{11}$. n. 7. 29.11.77.

Vorderseite fast ganz abgebröckelt.



8.

Rand.

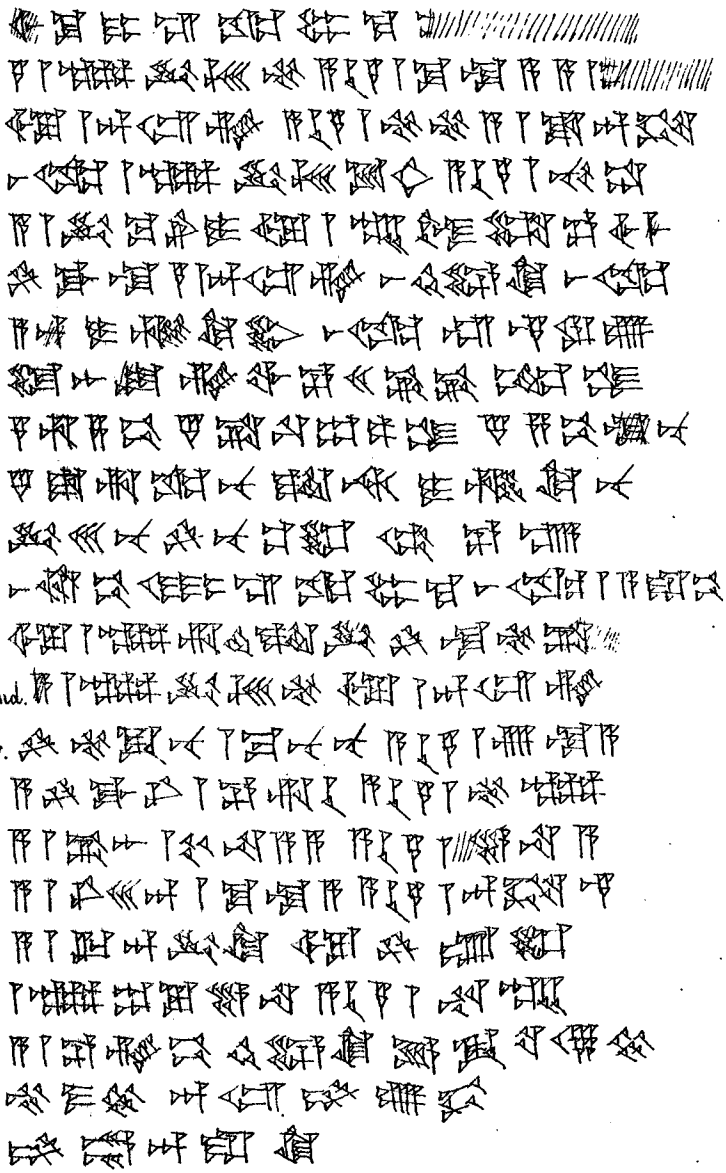
Rev.

12.

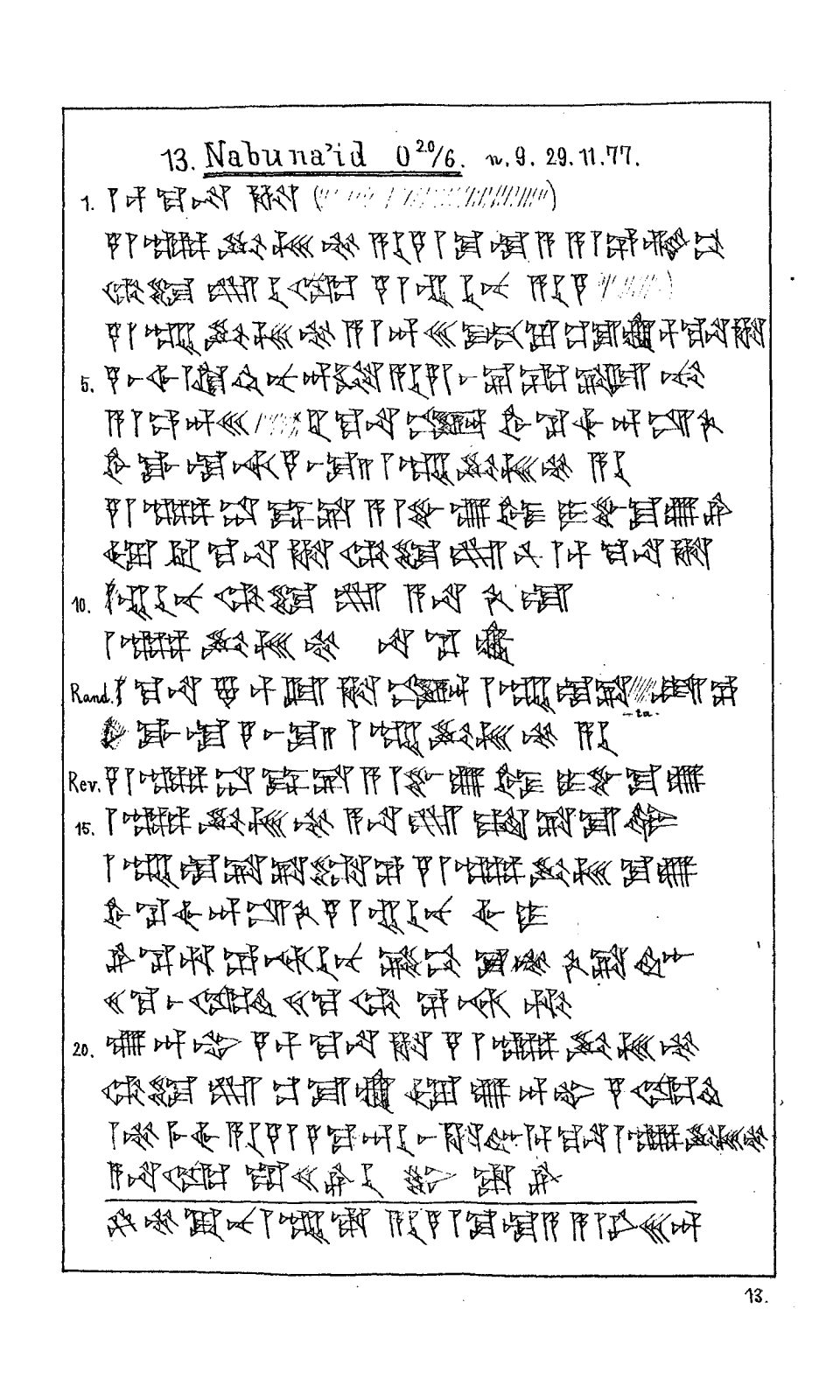
15.

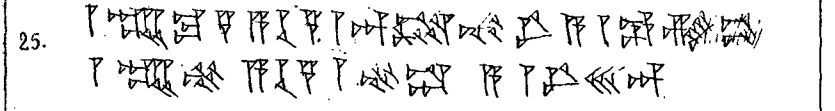
Rand

12. Neriglissar 3 18/6. n.8. 29. 11.77.



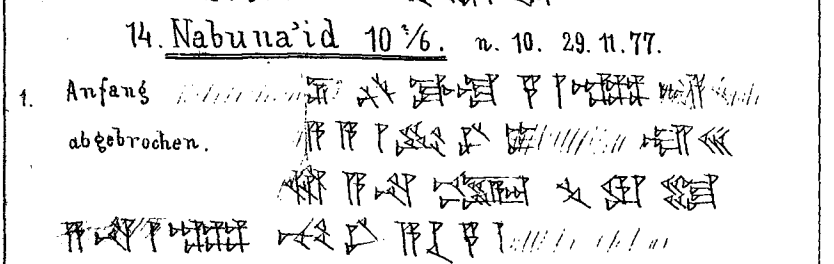
13. Nabuna'id 0[20]/6. n. 9. 29.11.77.

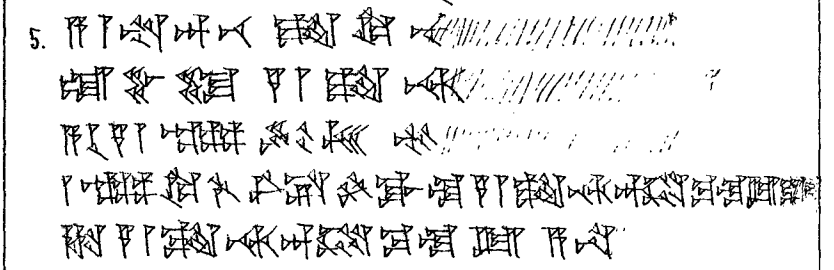


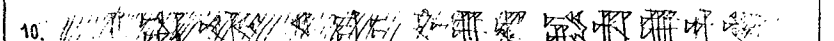
25. 

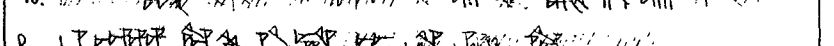
Rand:

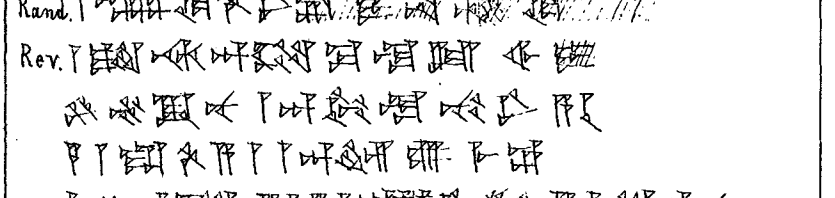
14. Nabuna'id 10 ⅙. n. 10. 29. 11. 77.

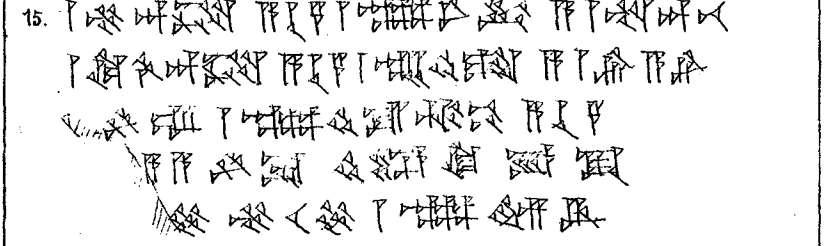
1. Anfang abgebrochen. 

5. 

10. 

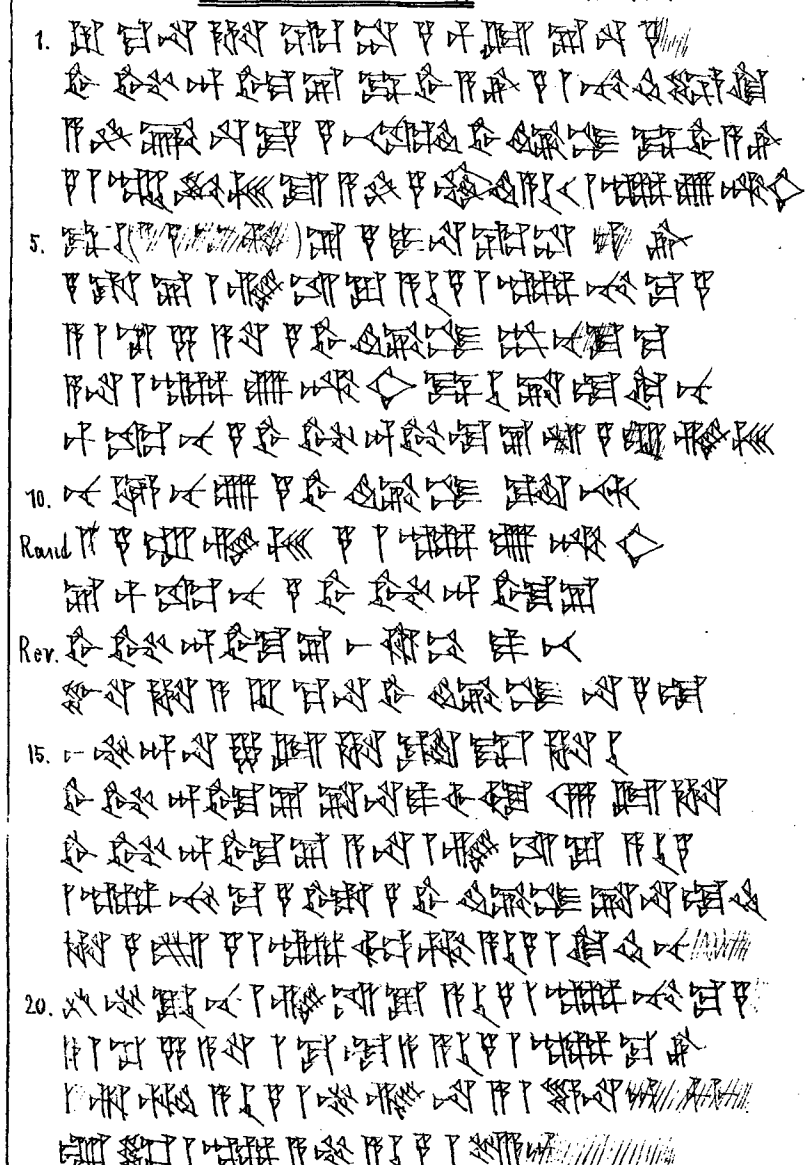
Rand. 

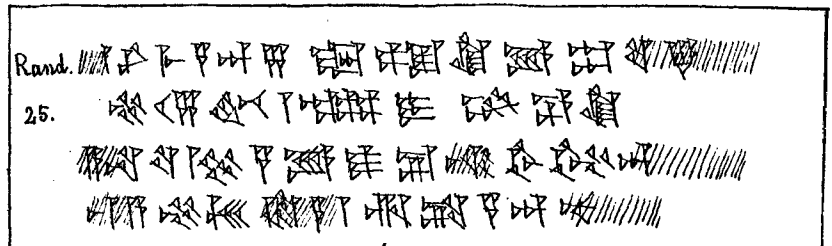
Rev. 

15. 

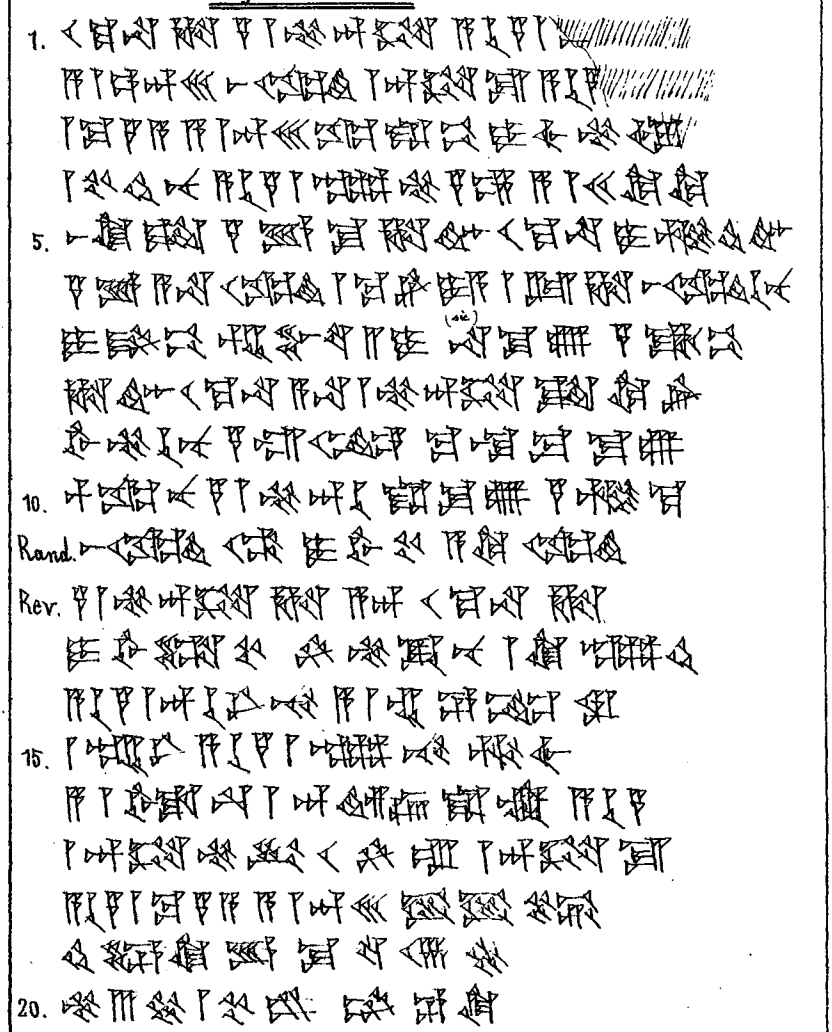
20. ... [illegible]

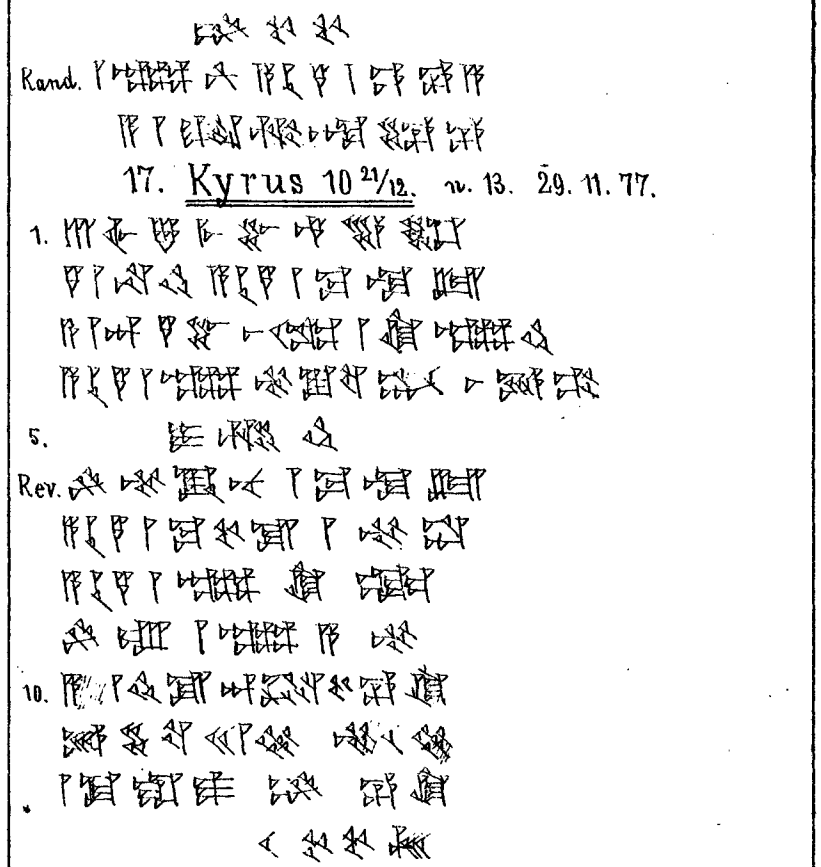
15. Nabuna'id 15 4/10. n.11.29.11.77.





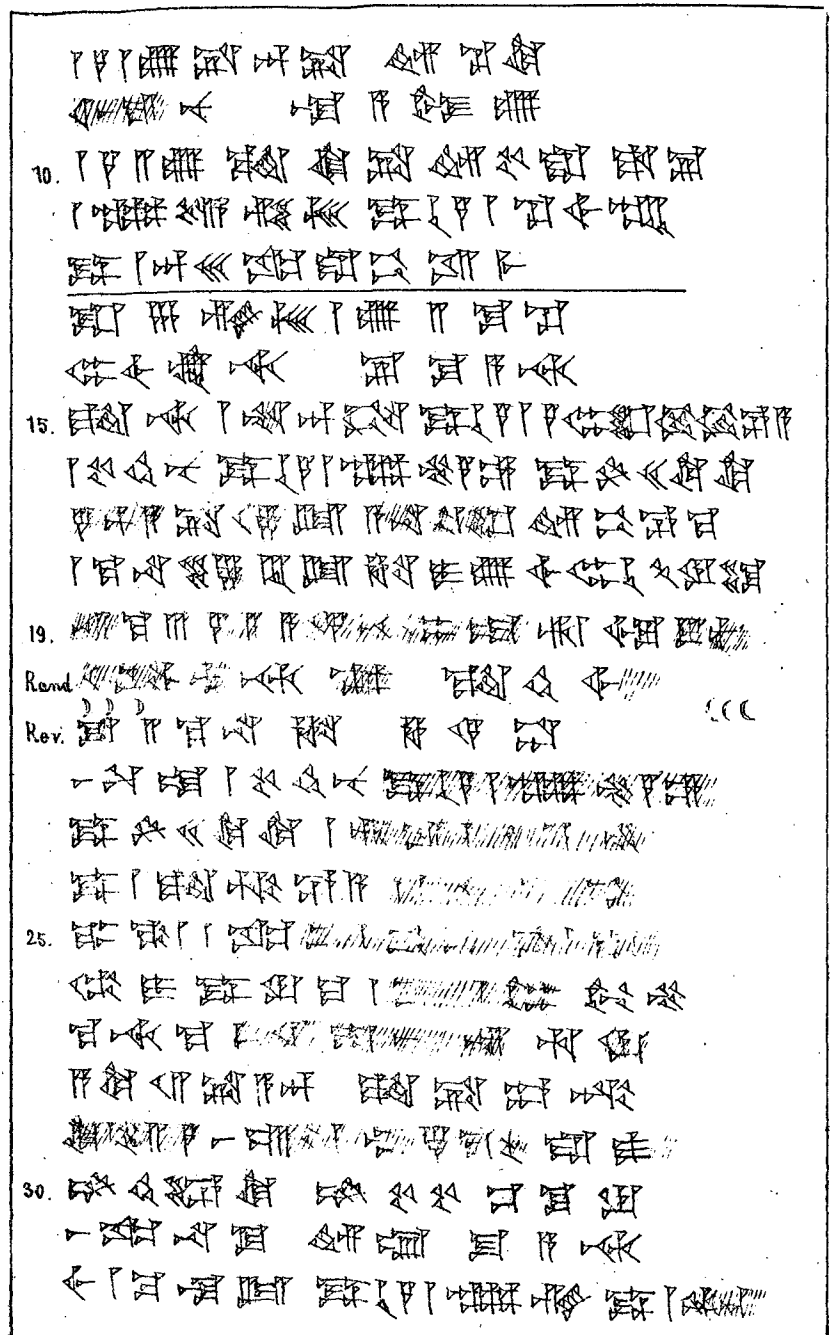
16. Kyrus $3^{16}/_{4}$. n. 12. 29.11.77.



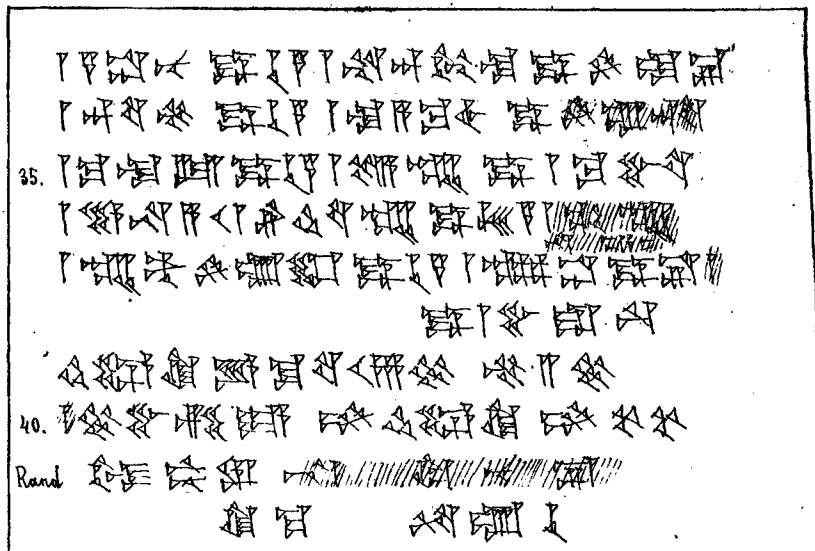


17. Kyrus $10^{21}/_{12}$. n. 13. 29. 11. 77.

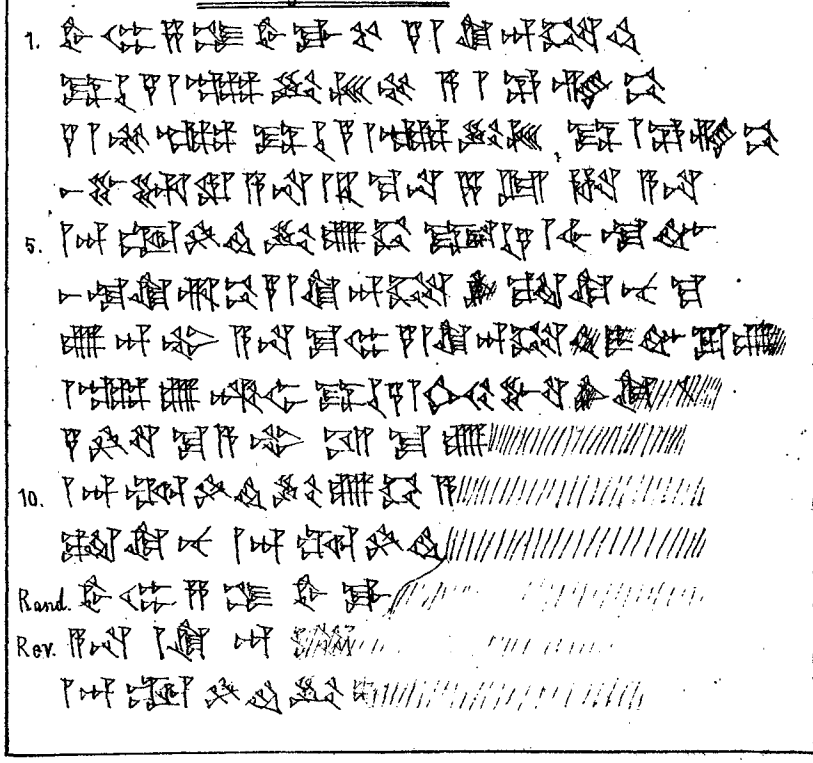
18. Kambyses $2^{16}/_{4}$. n. 14. 29. 11. 77.

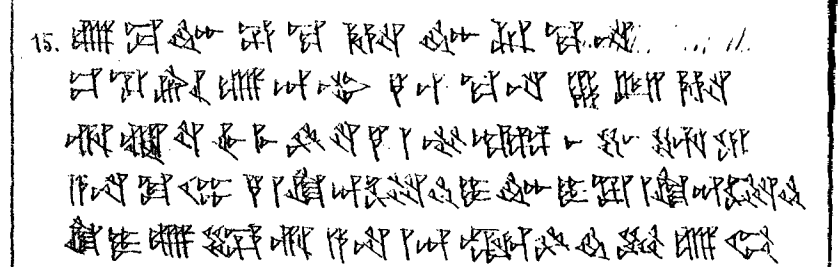


18.

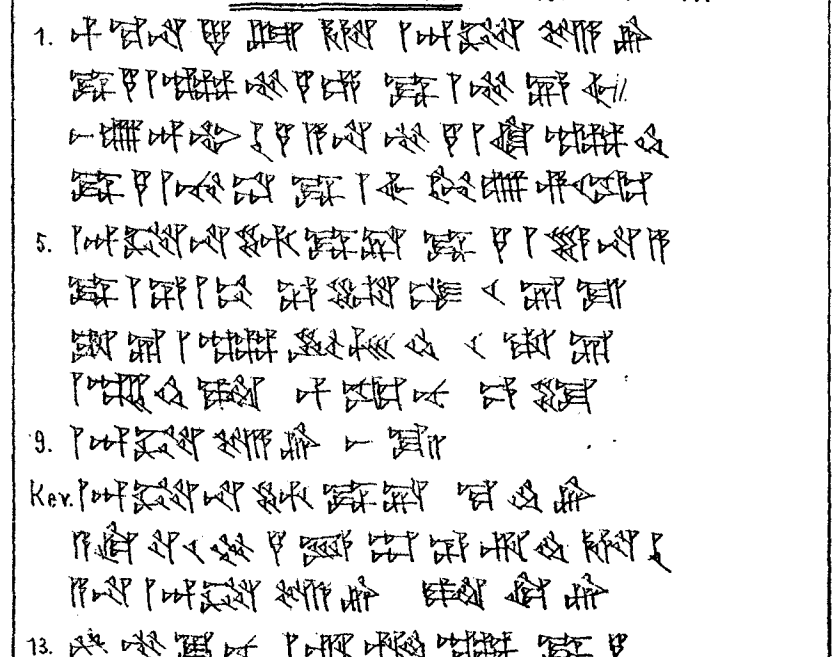


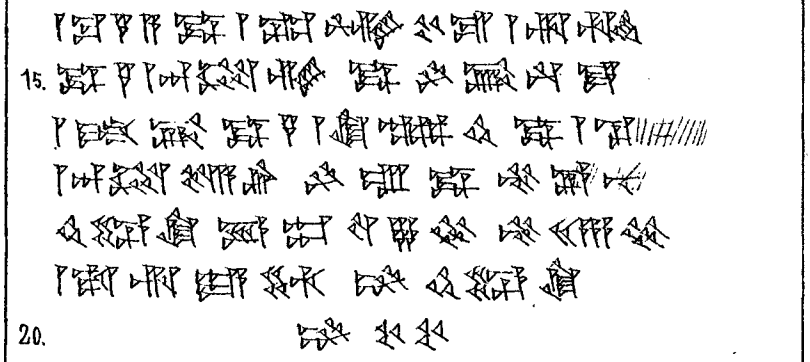
19. Kambyses 3 7/6. n. 15. 29. 11. 77.



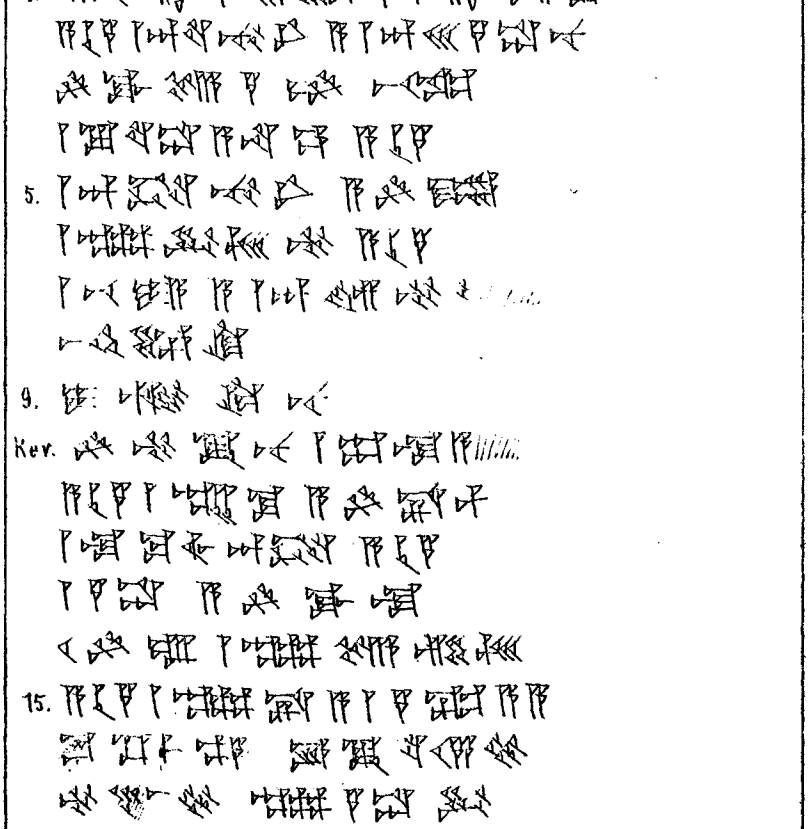


20. Darius 26 8/10. n. 16. 29.11.77.

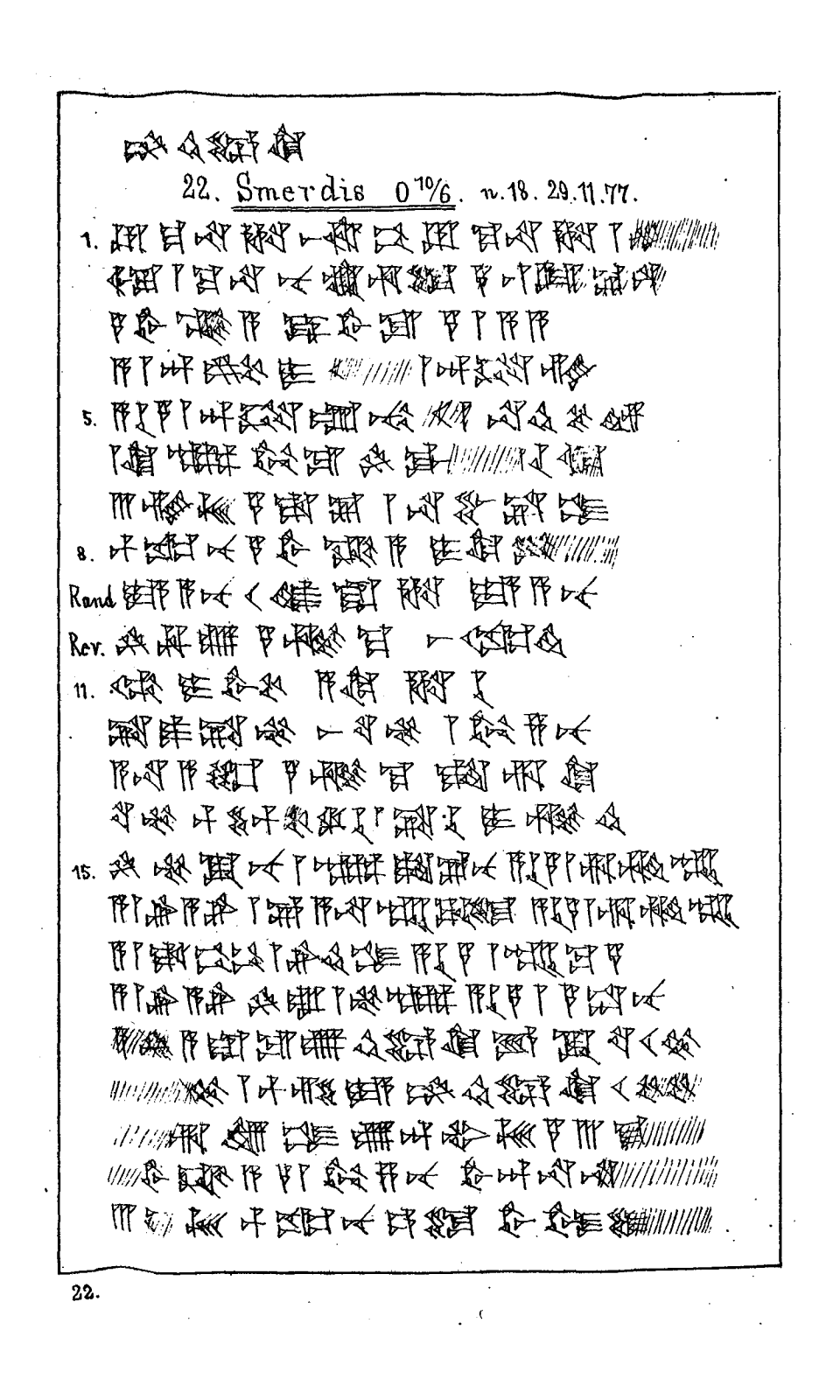




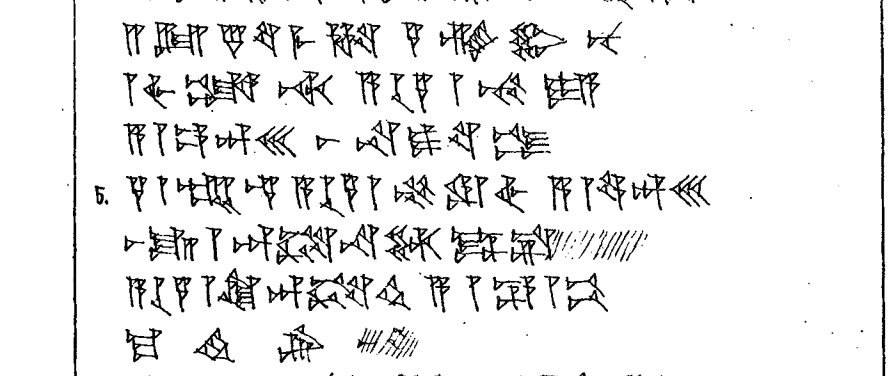
21. Nebukadnezzar 41 15/6. n. 17. 29. 11. 77.



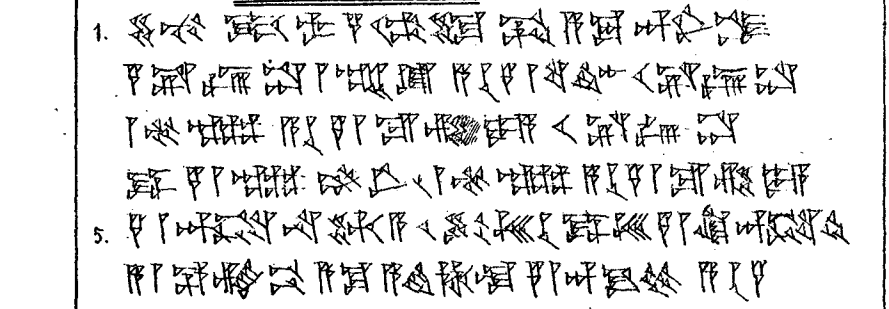
22. Smerdis 0 10/6. n.18. 29.11.77.

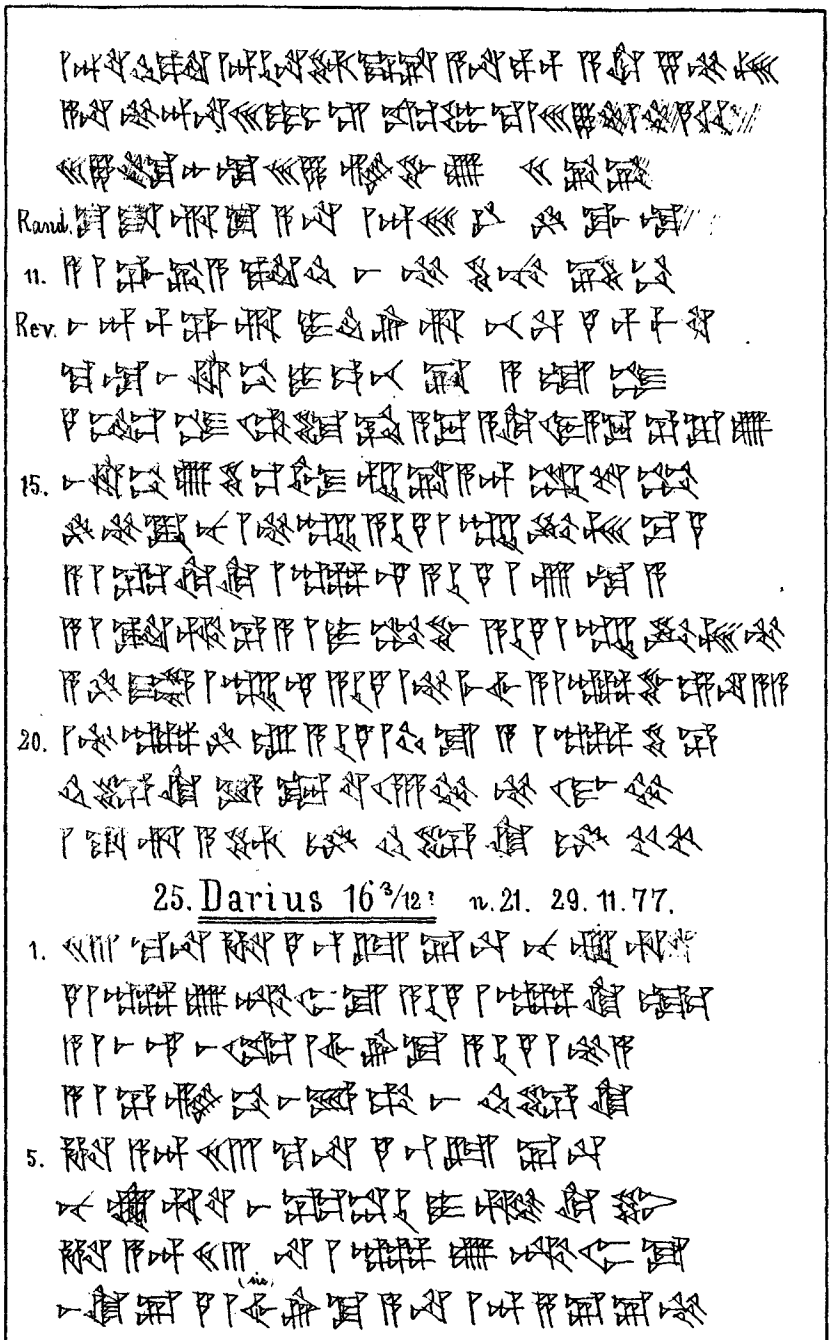


23. Darius 3 30/3. n.19. 29.11.77.



24. Darius 14 16/1. n.20. 29.11.77.





Rand.

11.

Rev.

15.

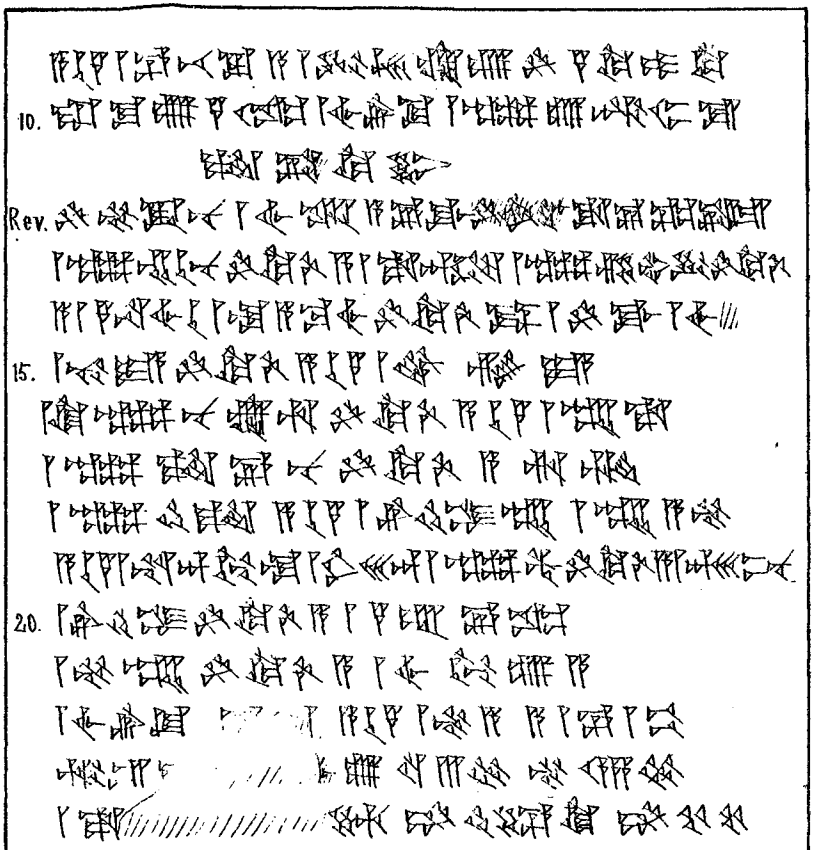
20.

25. Darius 16 3/12? n. 21. 29. 11. 77.

1.

5.

(sic)



Rev.

Rand. a)

26. b)

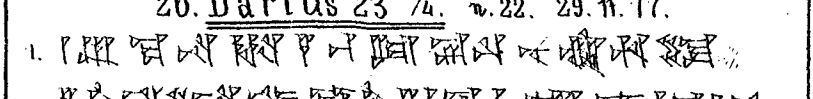
c)

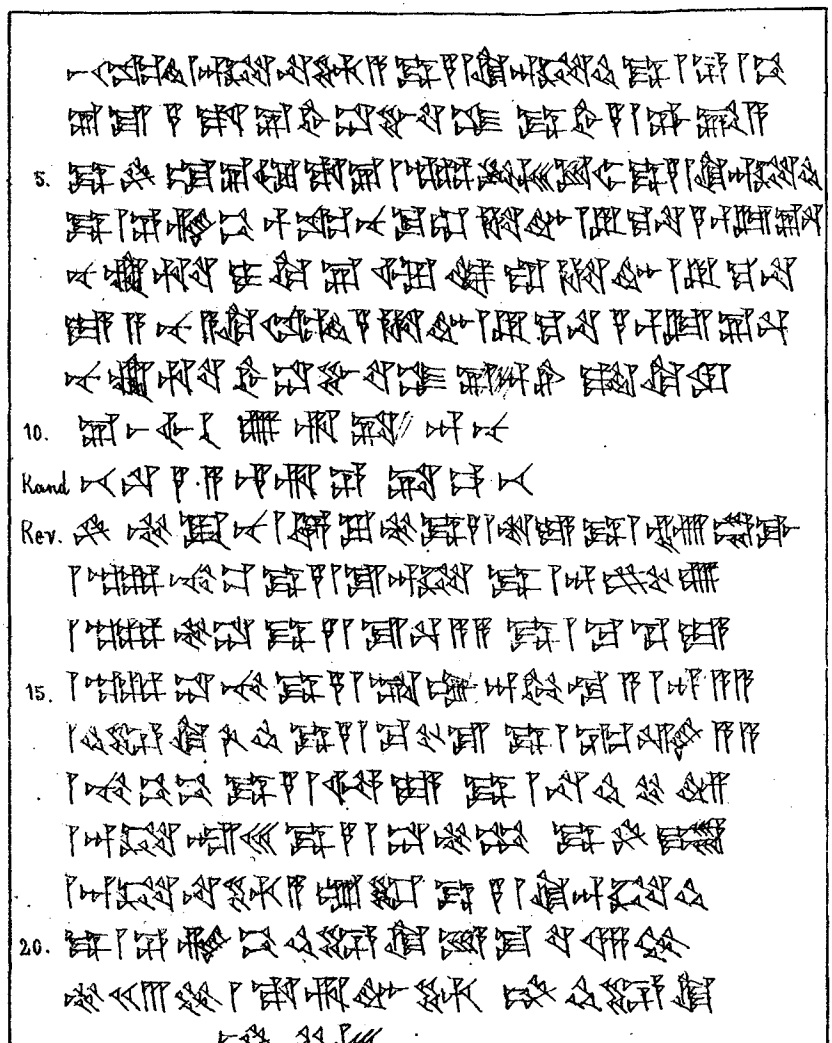
d)

e)

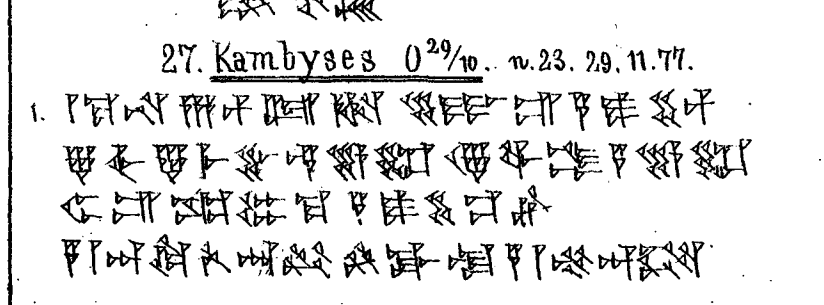
30. f)

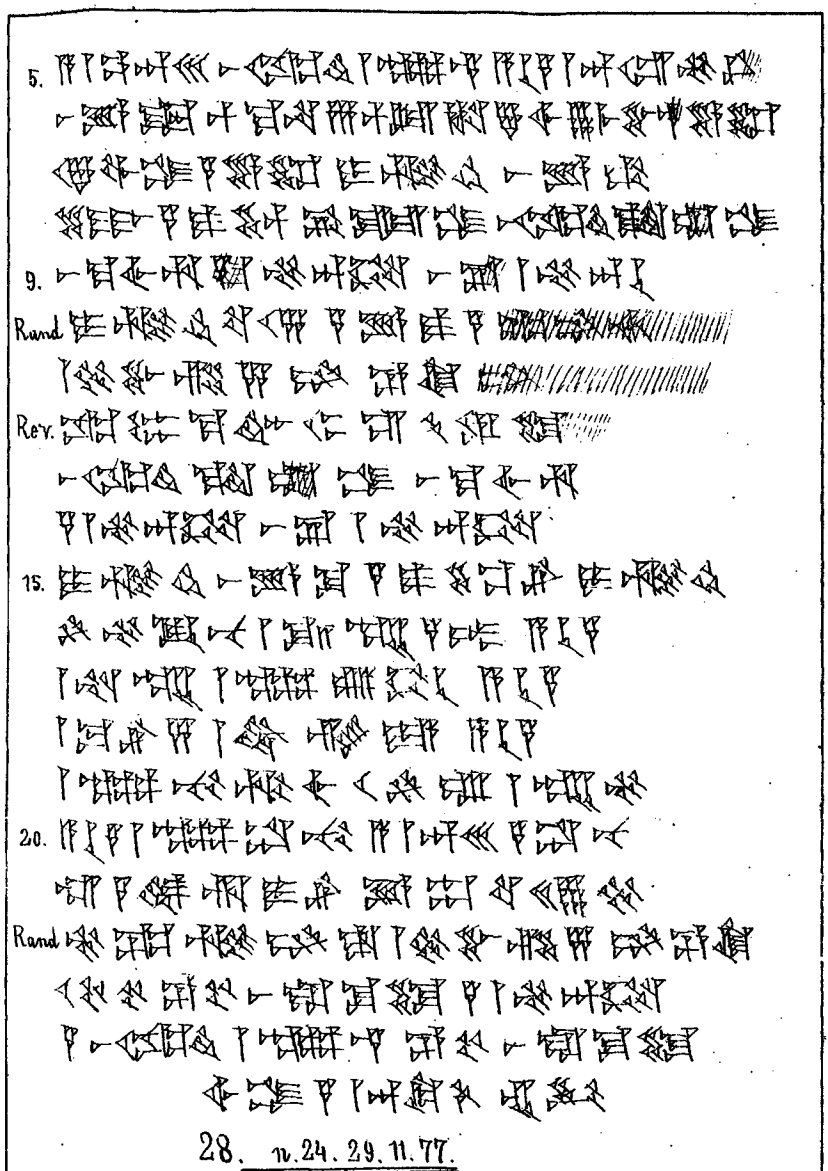
26. Darius 23 16/4. v. 22. 29. n. 77.





27. Kambyses $O^{29}/_{10}$. n.23. 29.11.77.

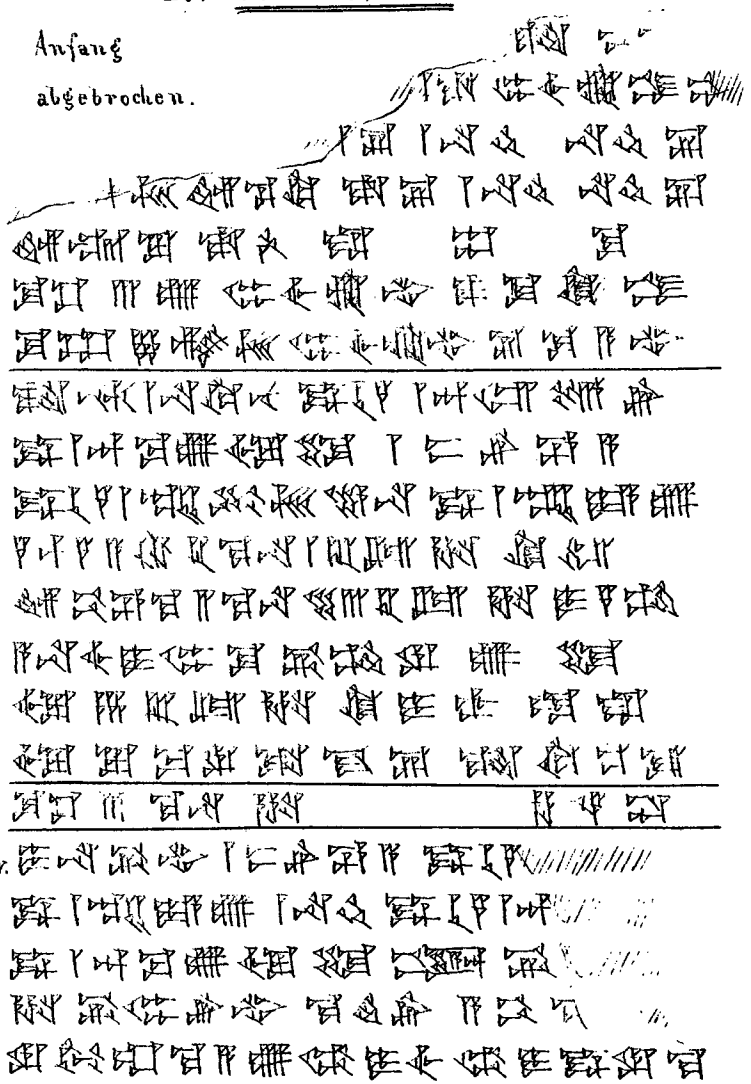


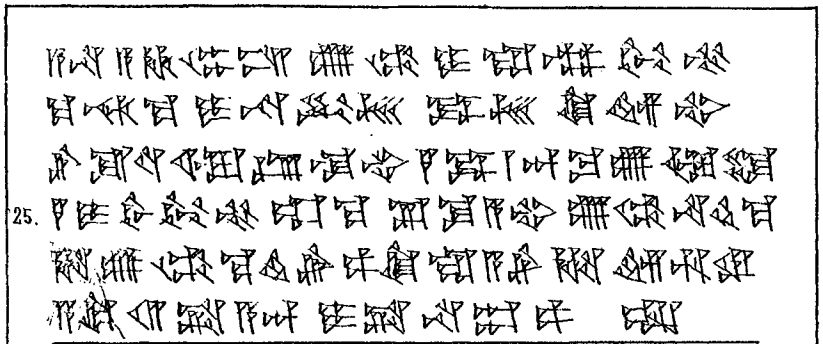


28. n.24.29.11.77.

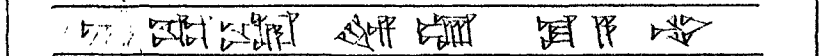
29. IV. 25. 29. 11. 77.

Anfang abgebrochen.

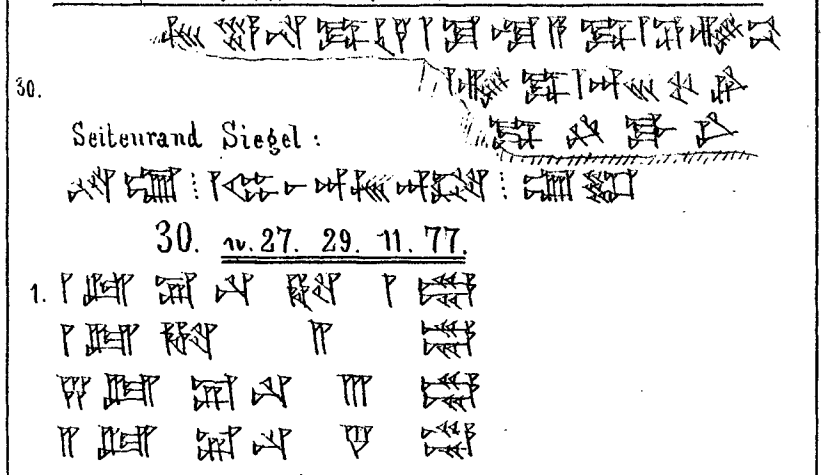




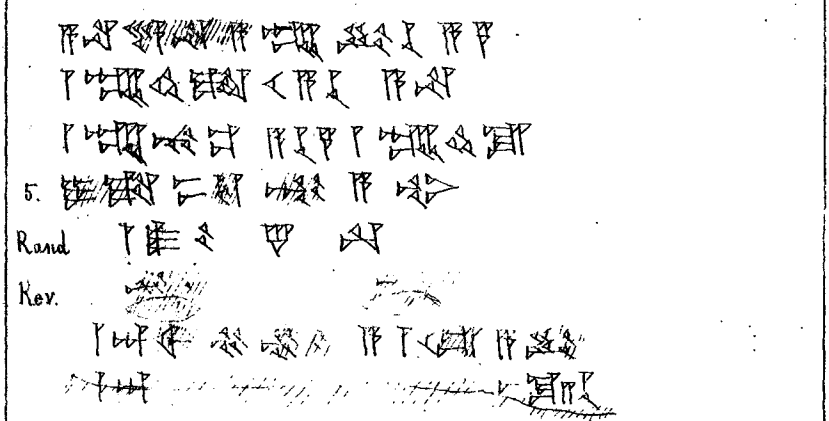
Seitenrand Siegel:



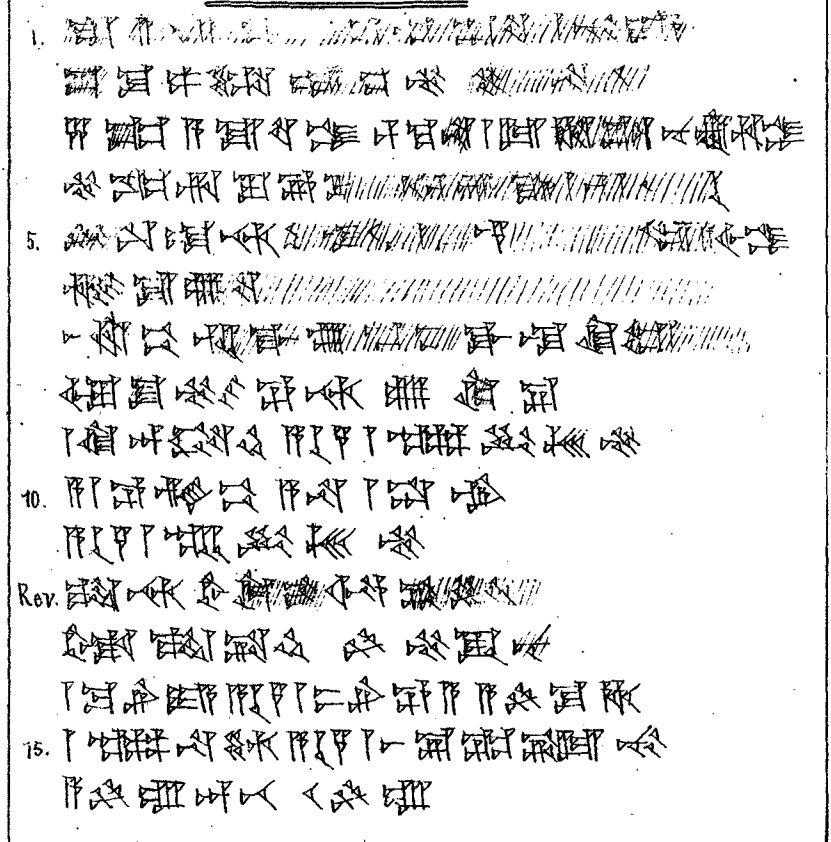
30. IV. 27. 29. 11. 77.

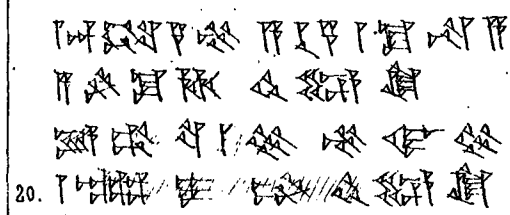


31. IV. 32. 29. 11. 77.

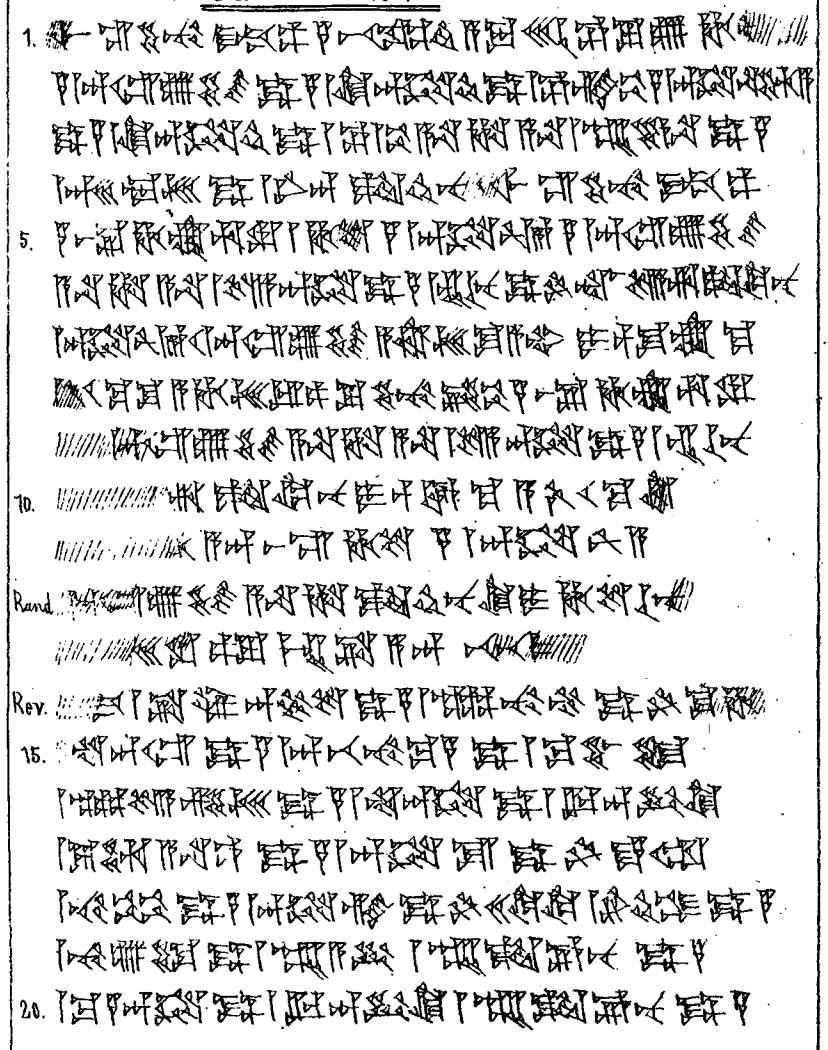


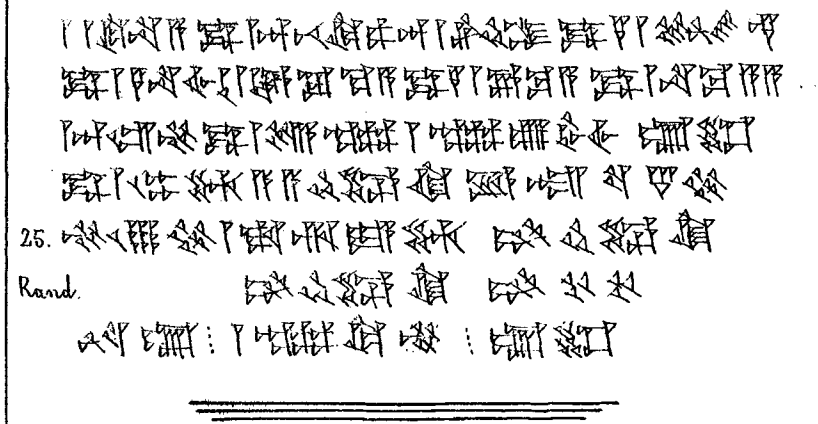
32. Nabuna'id 14½. n.33. 29.11.77.





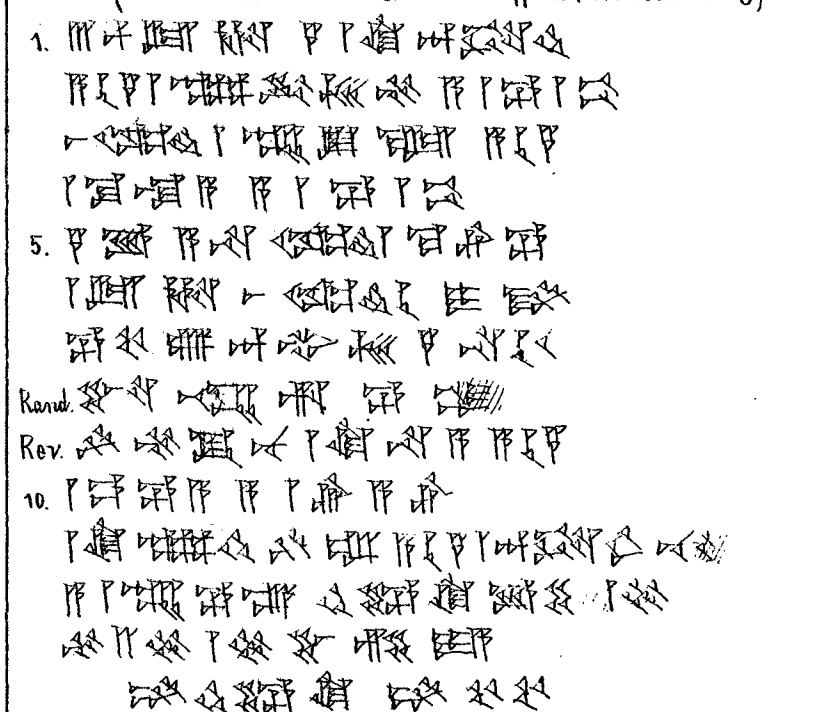
33. Darius 19⅛. n. 35. 29. 11. 77.



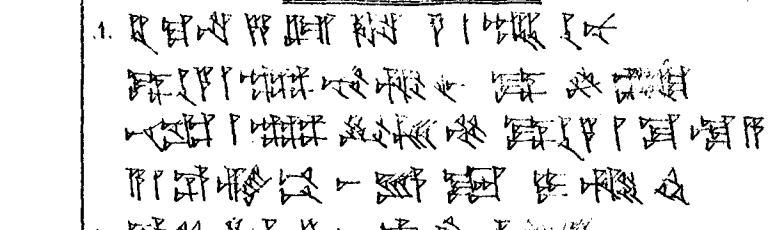


34. Kambyses 2 11/12.

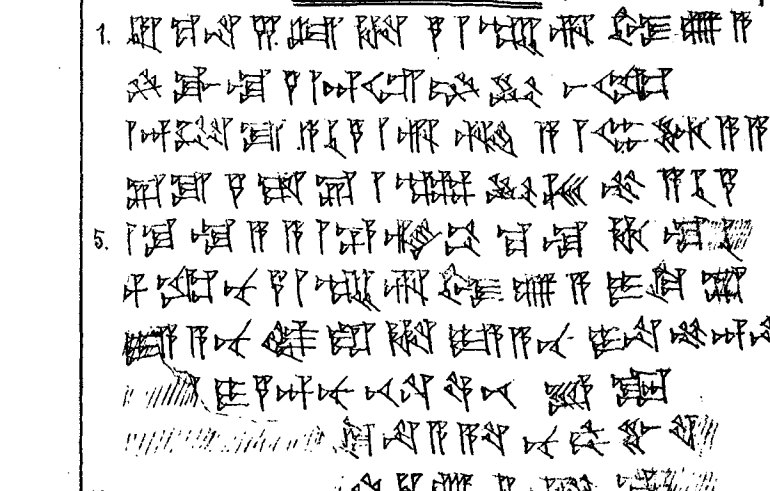
(von Hrn. Woldemar Golenischeff in St. Petersburg).

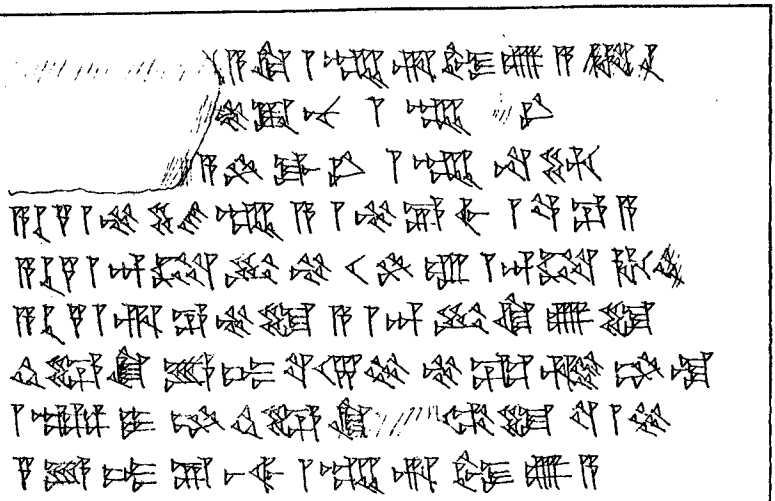


35. Nabonidus $0^{4}/_{9}$. S.+. 1228. 76.11.17.

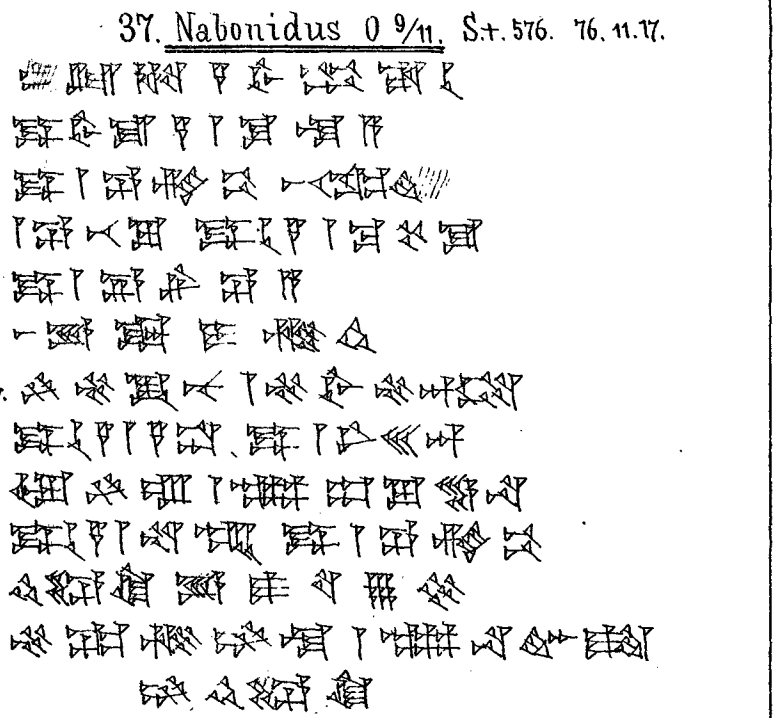


36. Nabonidus $0^{15}/_{9}$. S.+. 535. 76.11.17.

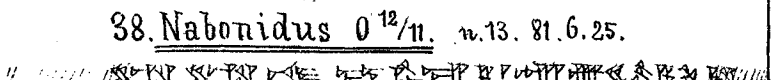


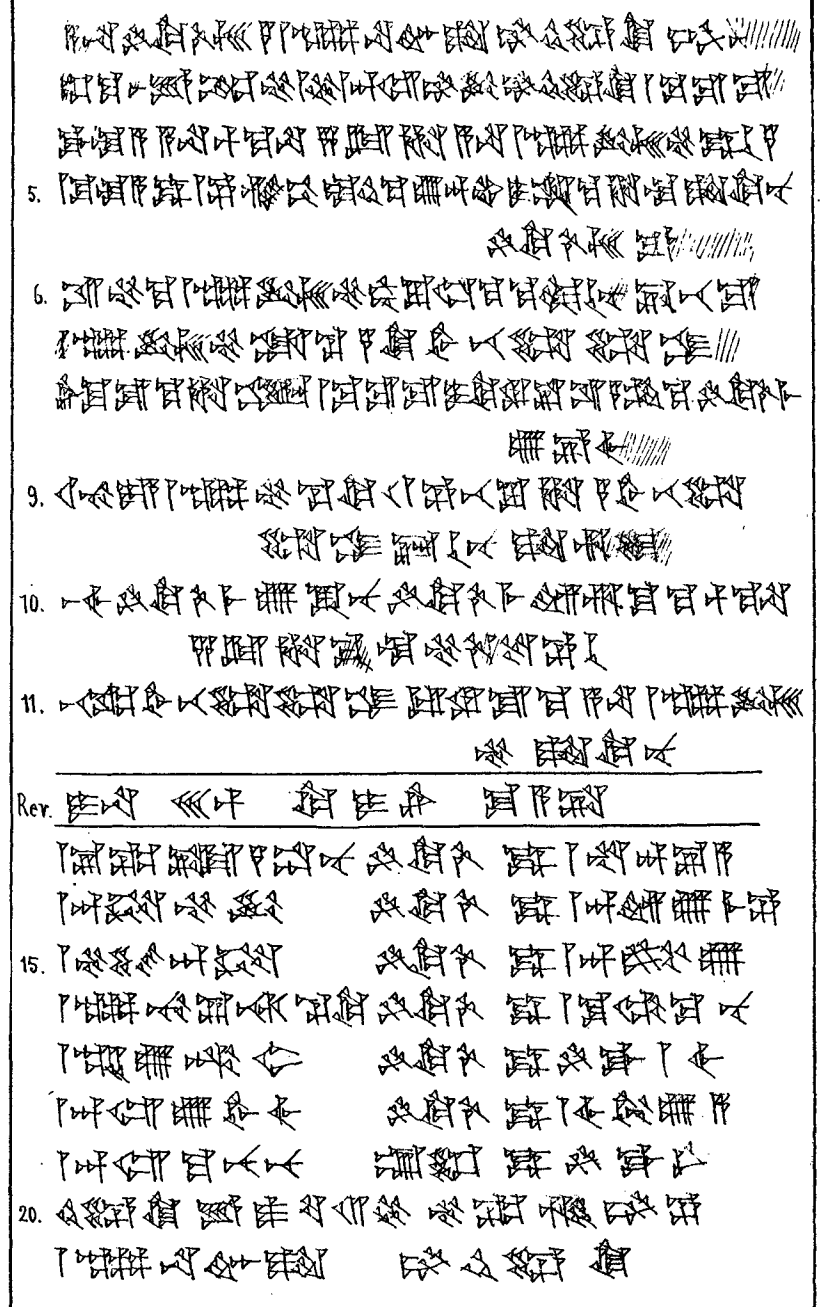


37. Nabonidus 0 9/11. S.t. 576. 76.11.17.



38. Nabonidus 0 12/11. n.13. 81.6.25.





Rund. Siegel: a)

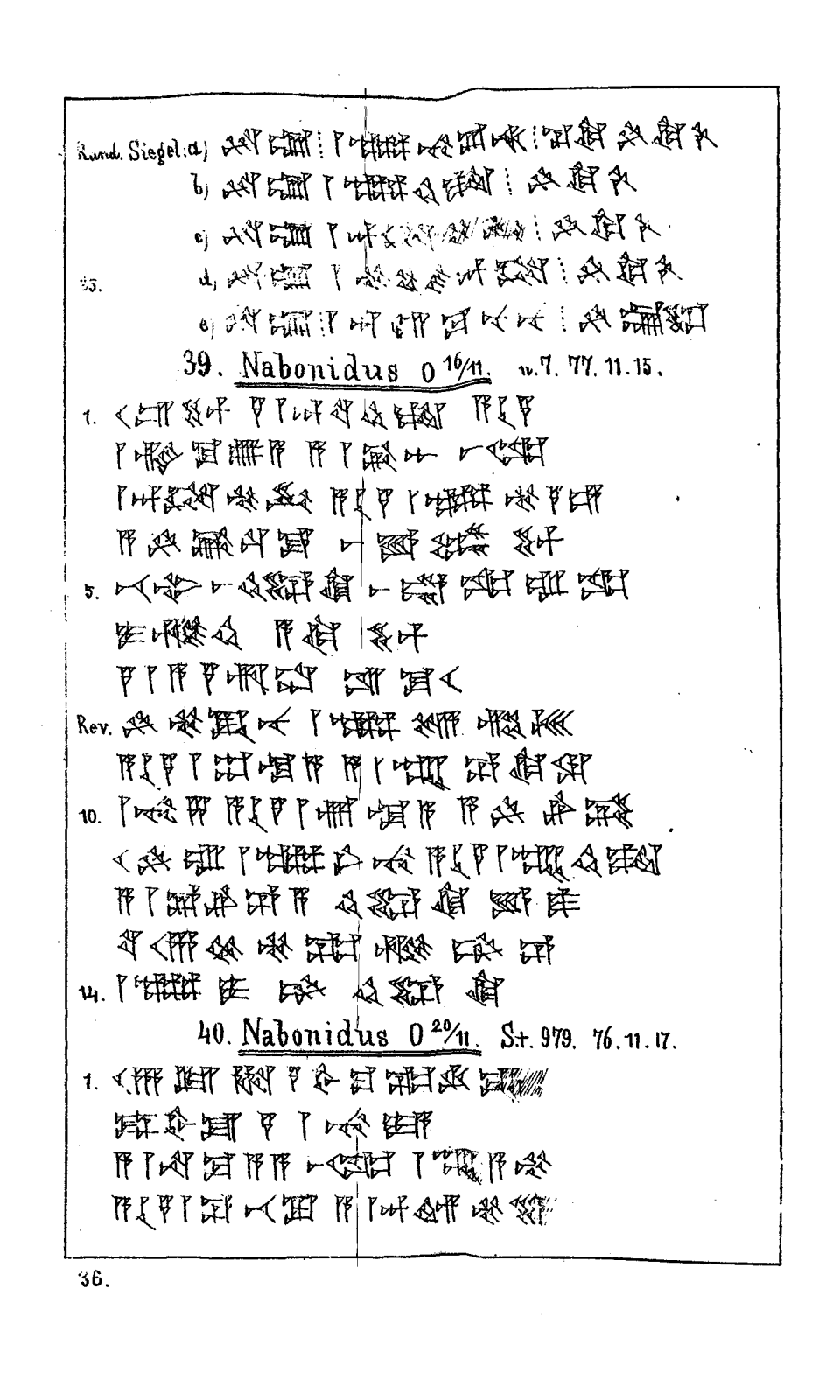
b)

c)

d)

e)

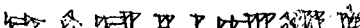
39. Nabonidus 0 16/11. n.7. 77. 11.15.

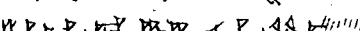


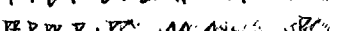
40. Nabonidus 0 20/11. St. 979. 76.11.17.

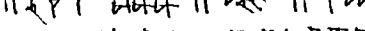
5.

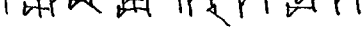
Rand

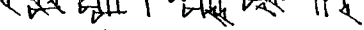
Rev. 

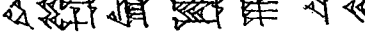


10. 



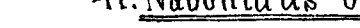
15. 

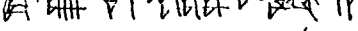


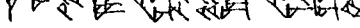
Rand. 

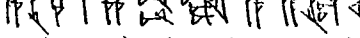
11. Nabonidus $0^{30/12}$. n. 18. ??. 4. 17.

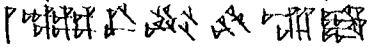
1.

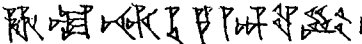


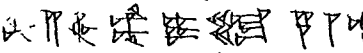


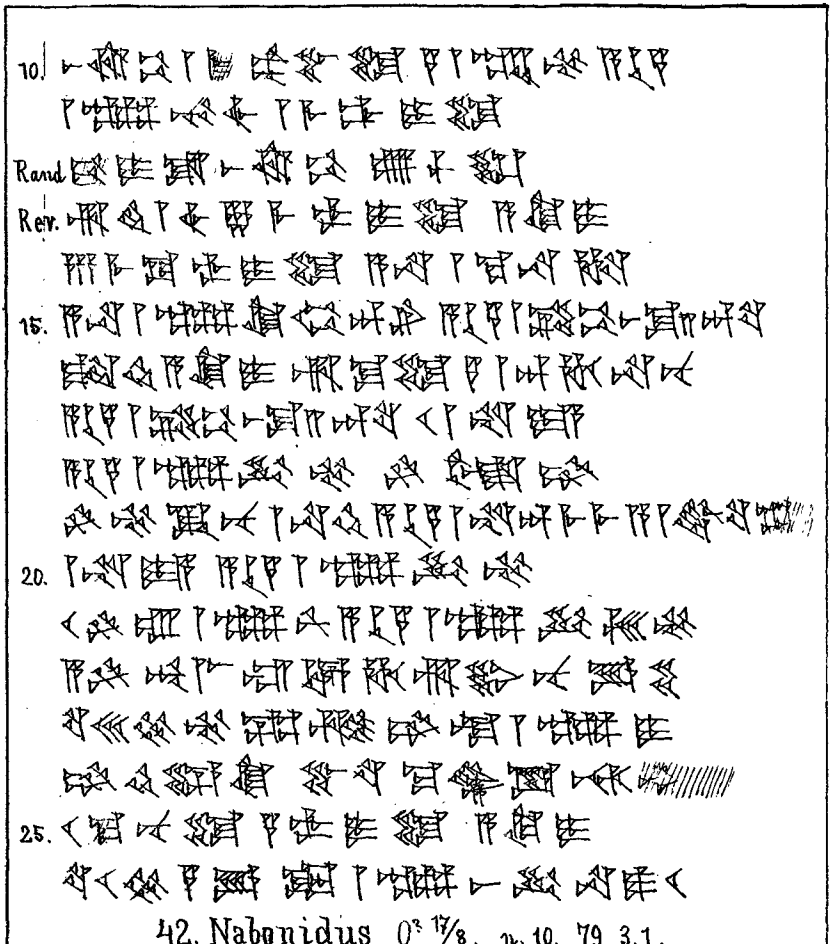


5. 

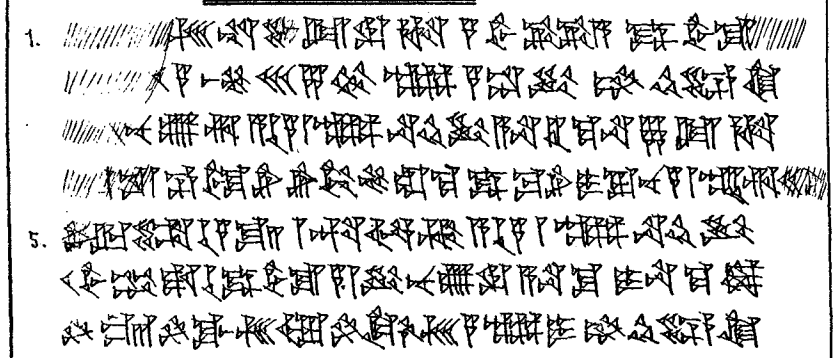


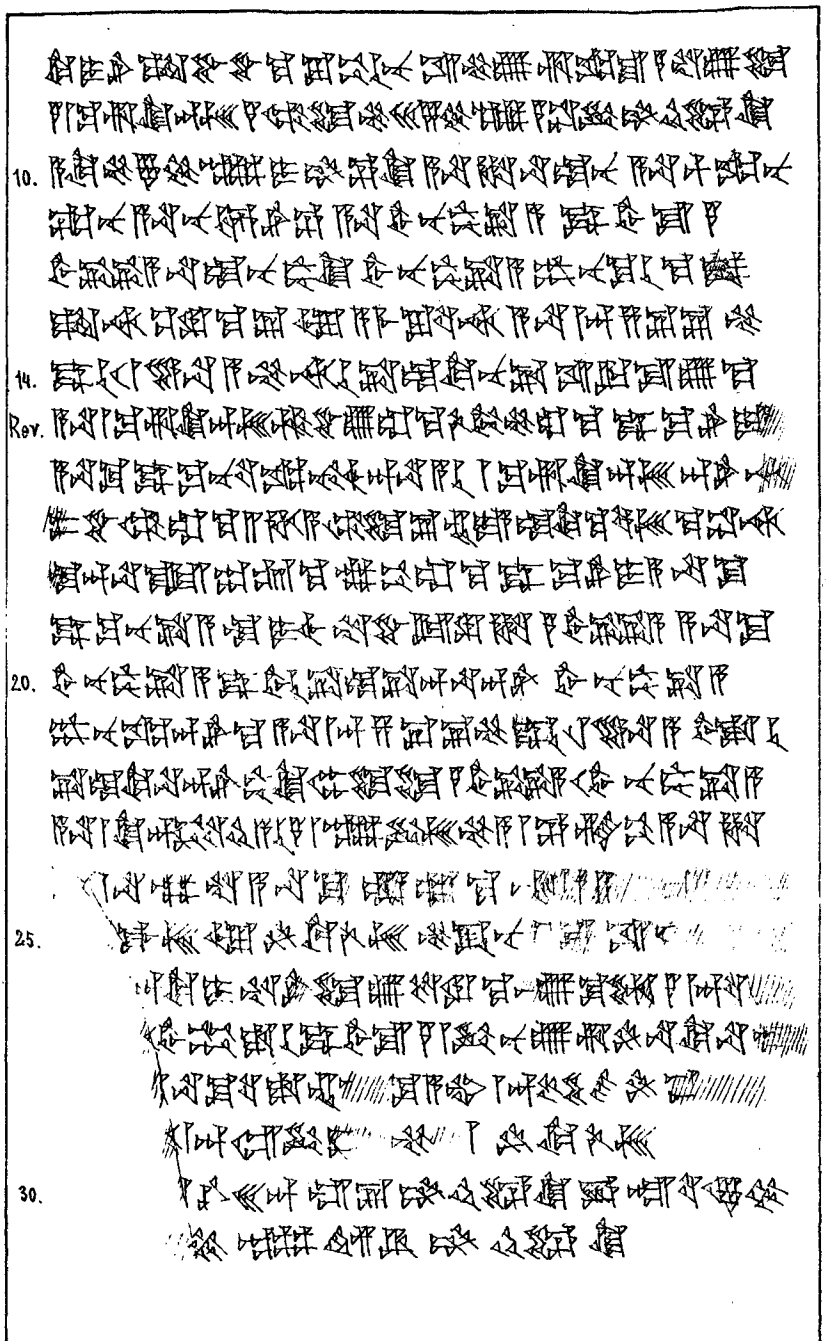




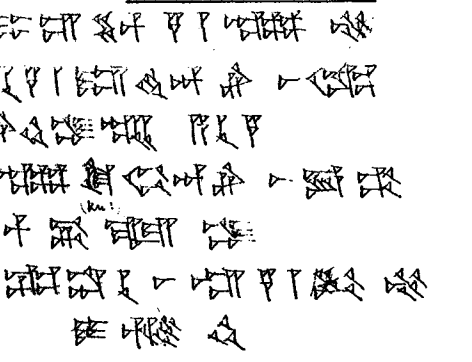


42. Nabonidus 0^{3} 17/8. n. 10. 79. 3. 1.

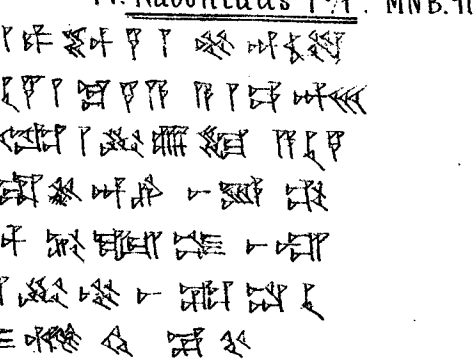


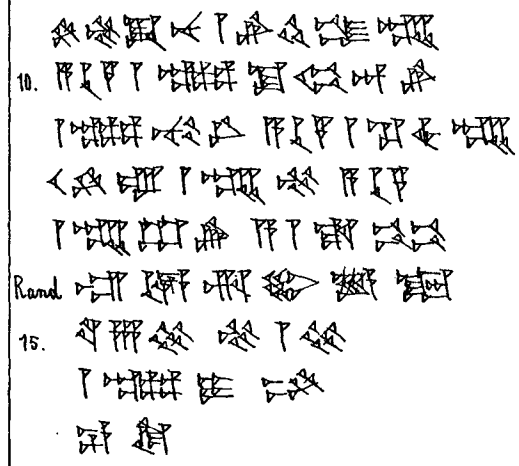


43. Nabonidus 16/1. S.t.1063. 76.11.17.

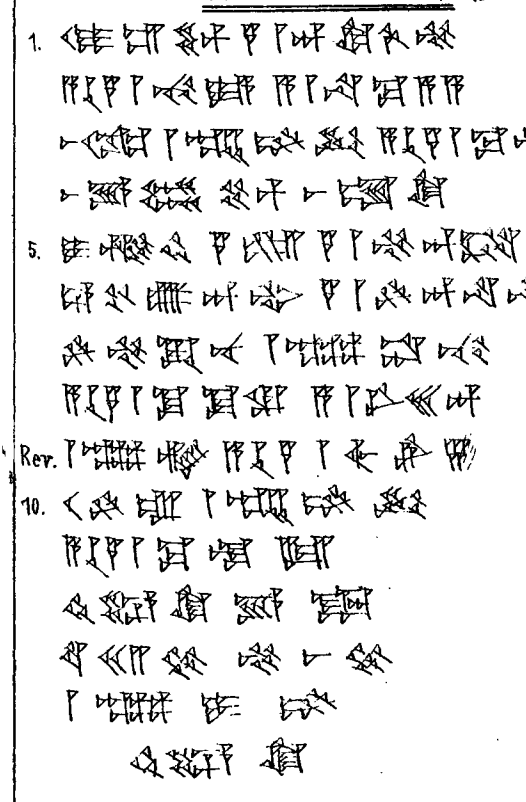


44. Nabonidus 16/1. MNB.1137.

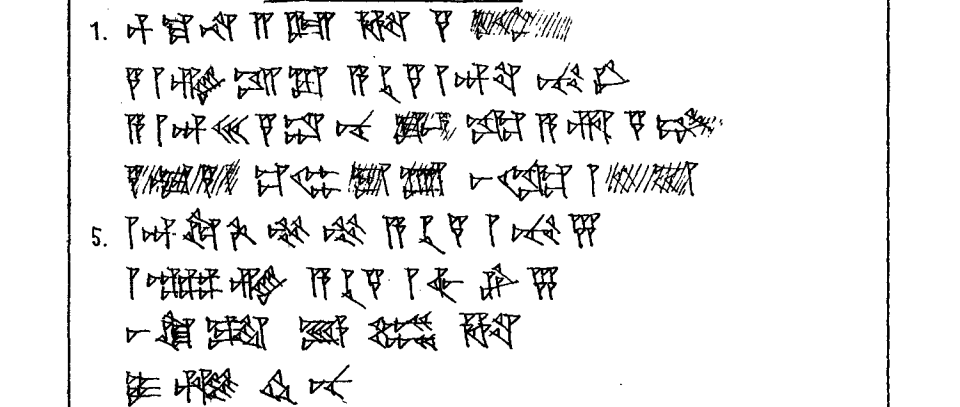




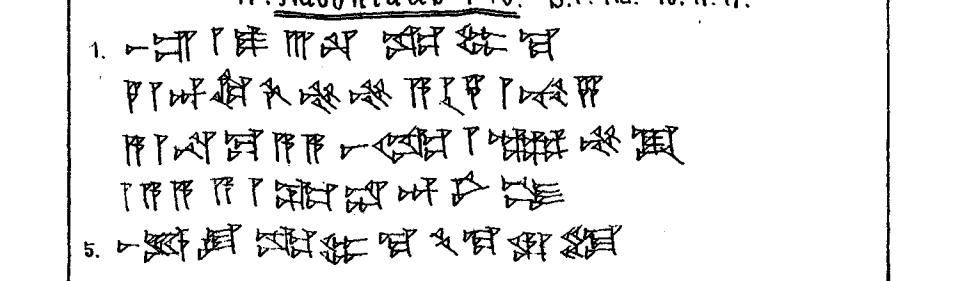
45. Nabonidus $1^{22}/_{1}$. S.+. 987. 76.11.17.

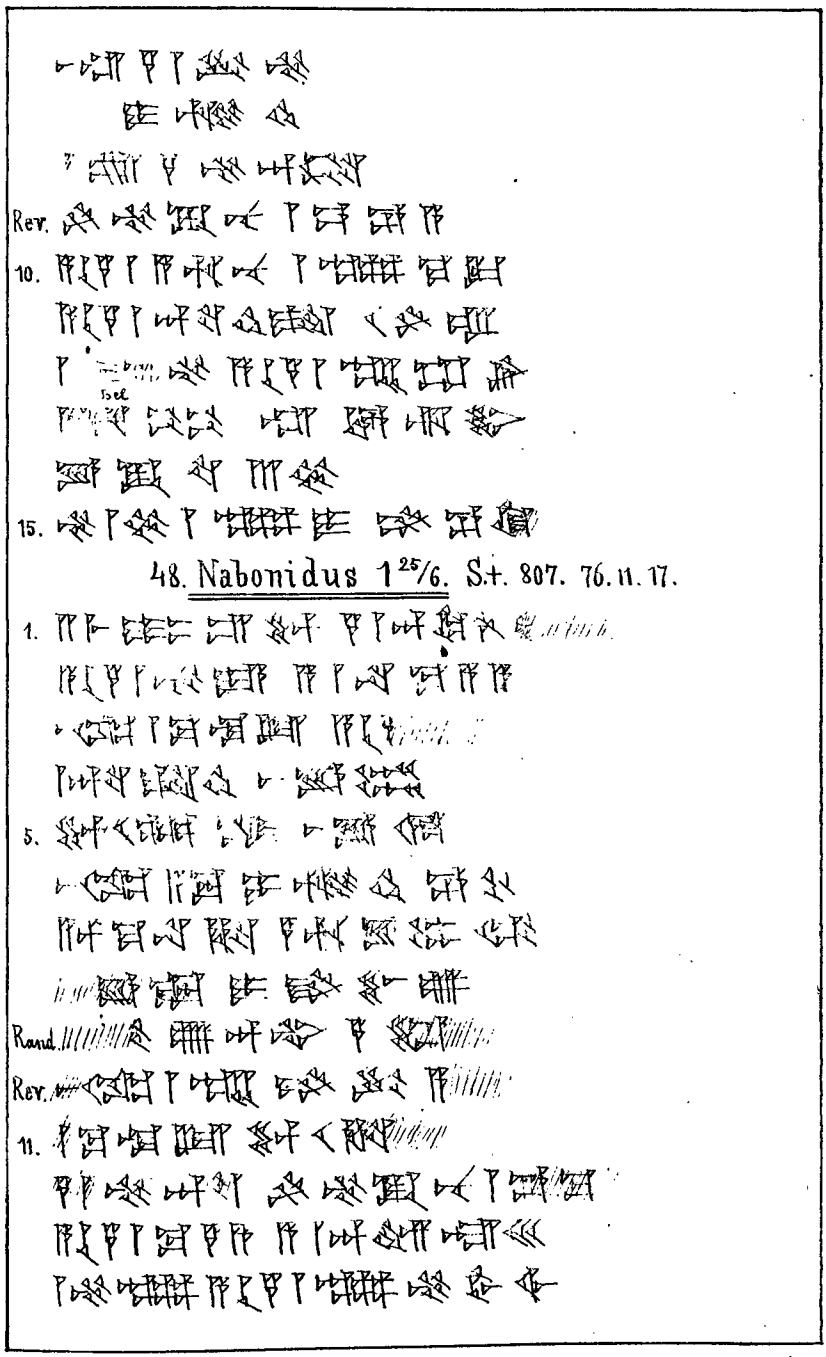


46. Nabonidus 1 21/3. S.+. 244. 76. 11. 17.

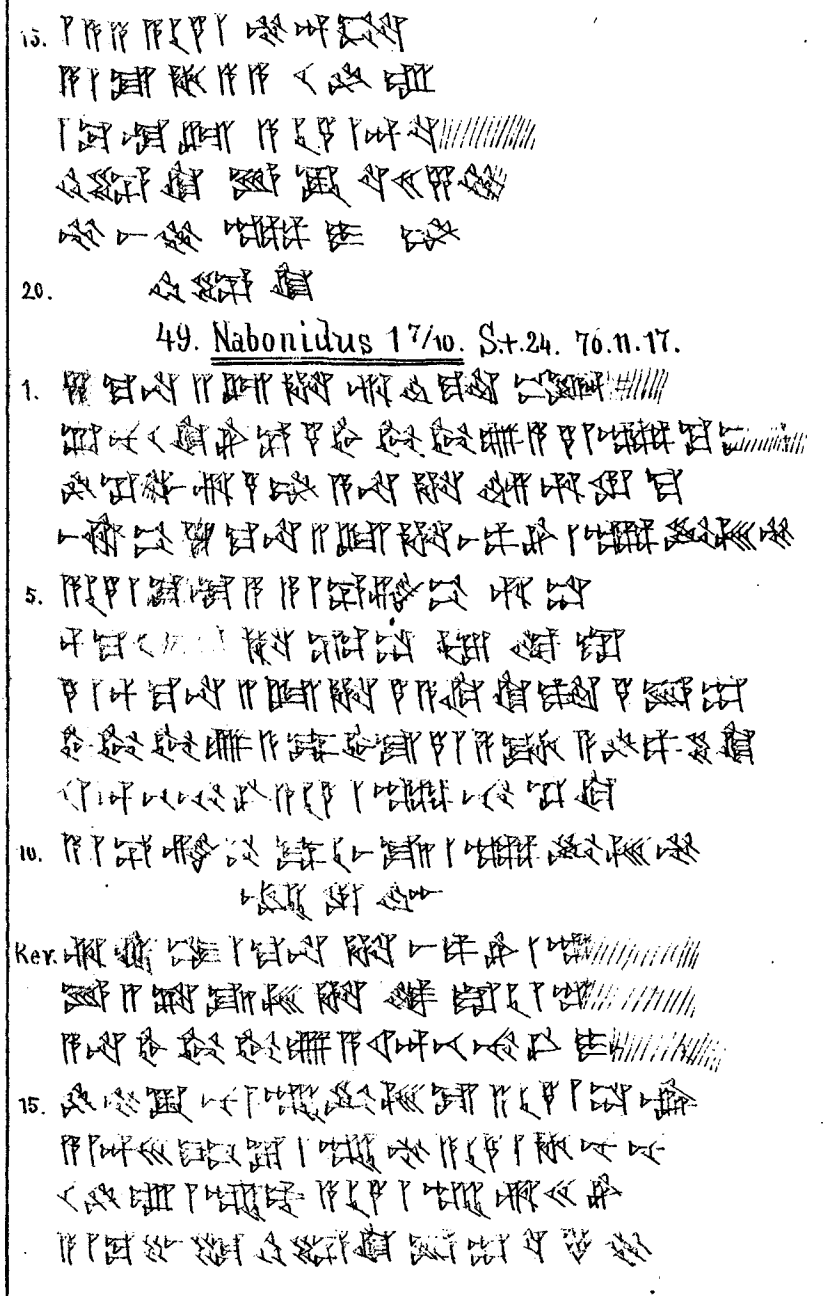


47. Nabonidus 1 3/6. S.+. 712. 76. 11. 17.





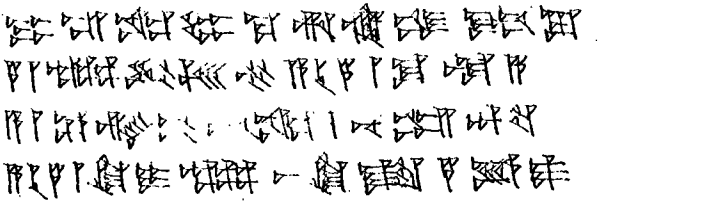
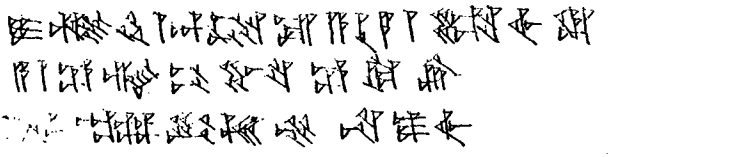
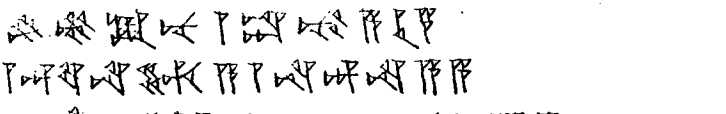
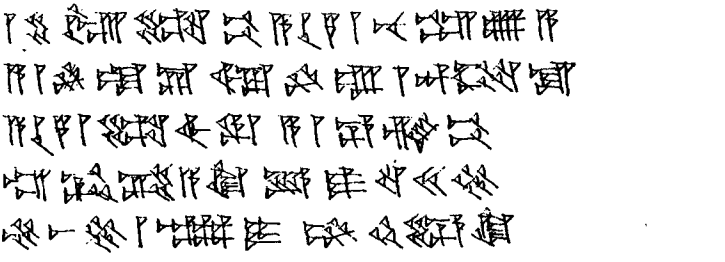
48. Nabonidus $1^{25}/_{6}$. S.+. 807. 76. 11. 17.



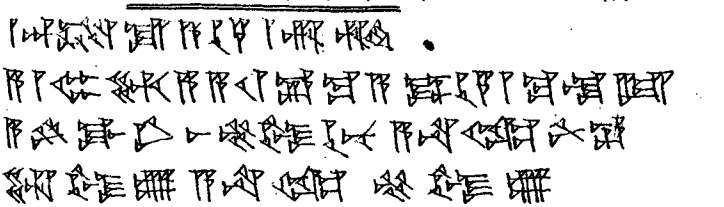
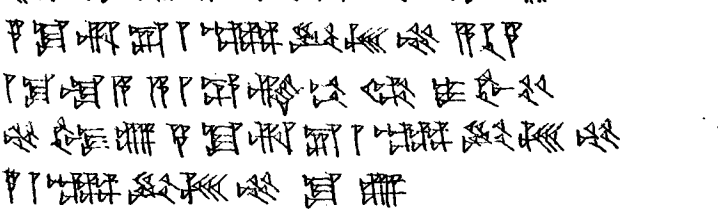
49. Nabonidus 17/10. S.t.24. 76.11.17.

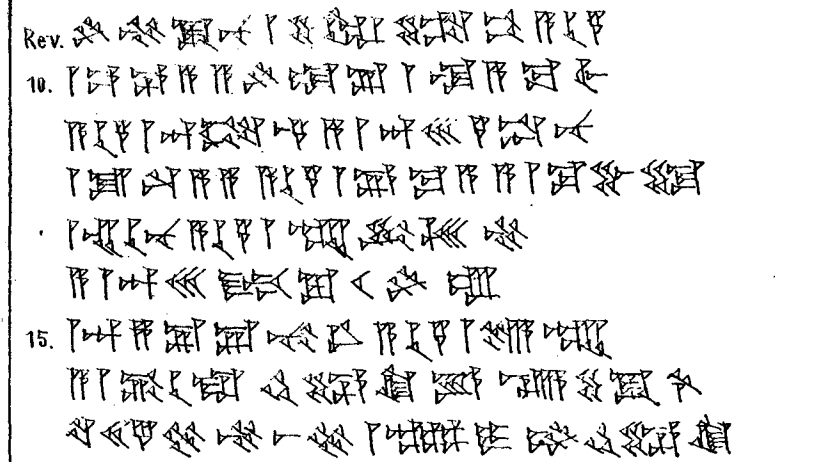
19.

50. Nabonidus $1^{20}/_{11}$. S.t. 983. 76.11.17.

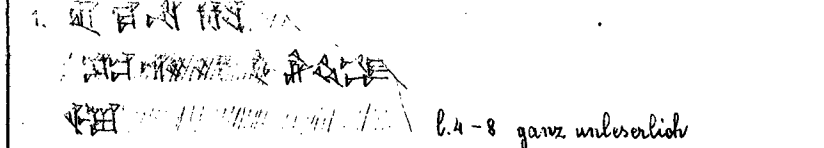
1. 
5. 
Rev. 
10. 

51. Nabonidus $1^{24}/_{12.6}$. S.t. 886. 76.11.17.

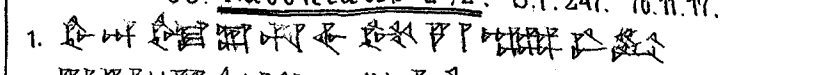
1. 
5. 

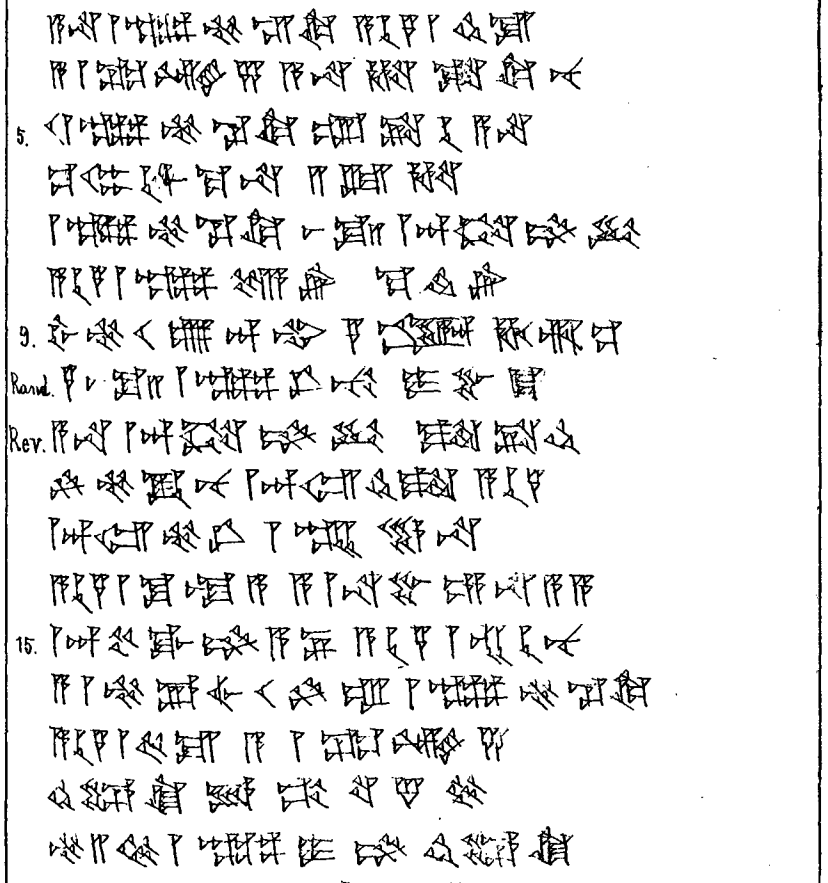


52. Nabonidus $2^{20/1}$. Sp.11.

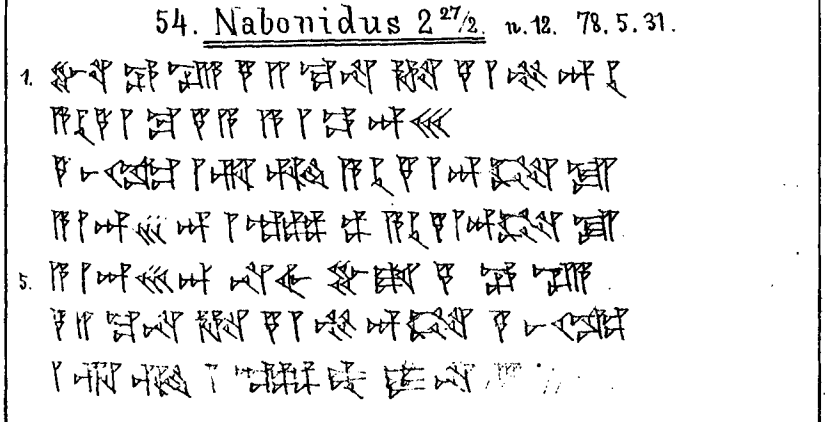


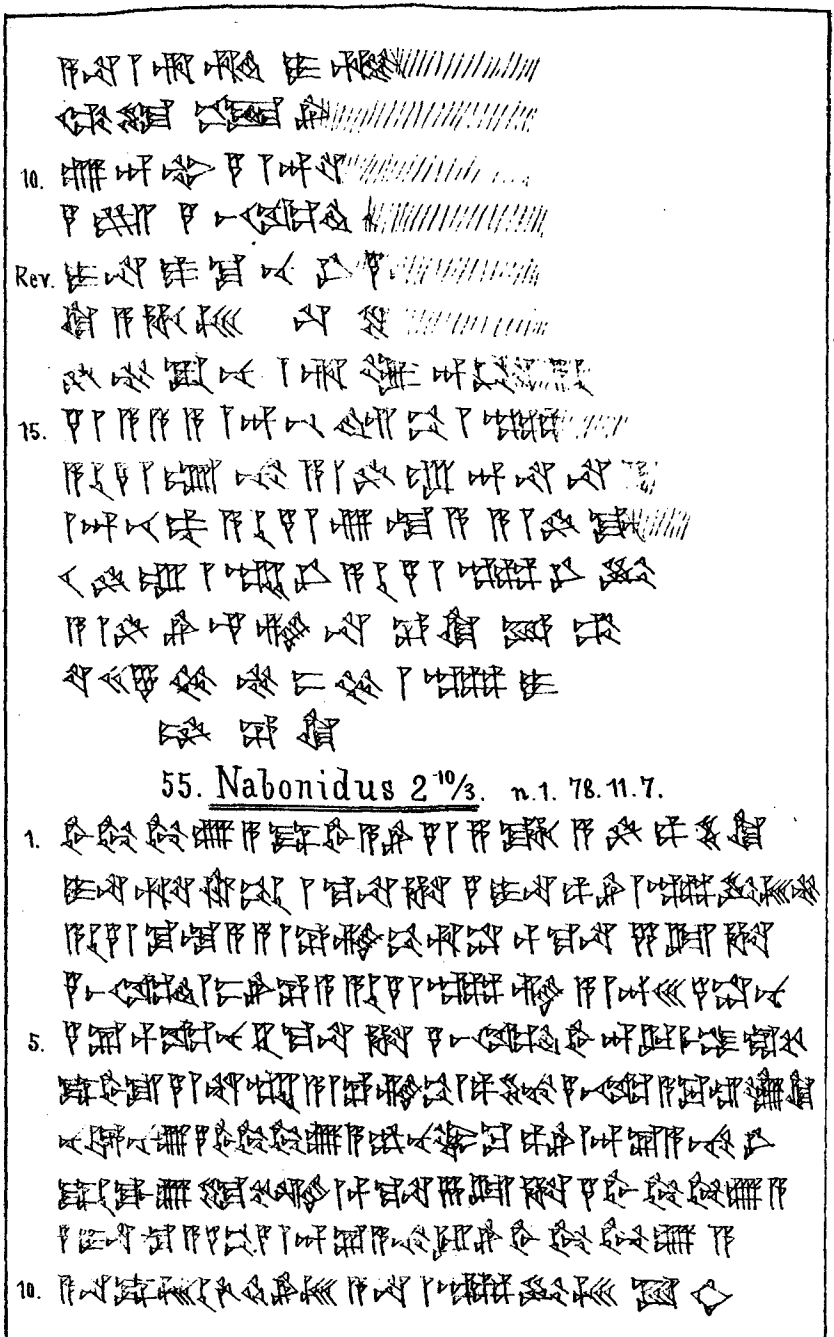
53. Nabonidus $2^{4/2}$. S.t.247. 76.11.17.



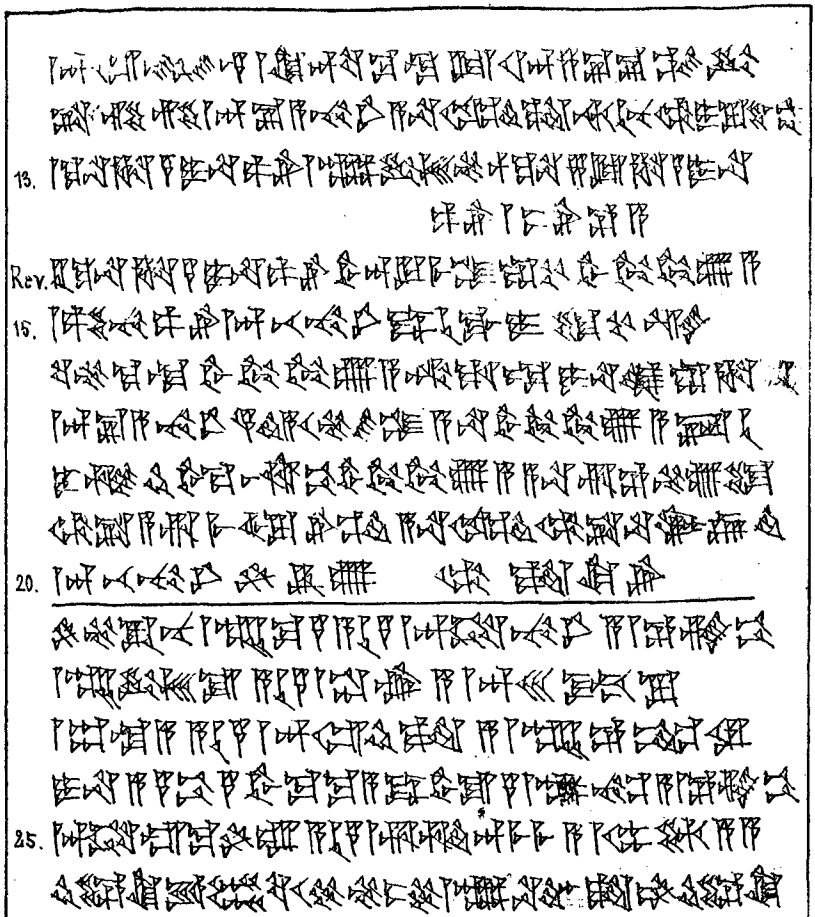


54. Nabonidus $2^{27}/_{2}$. n.12. 78.5.31.

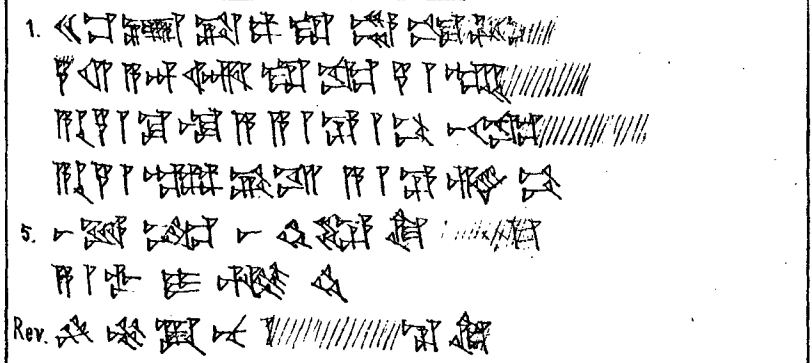


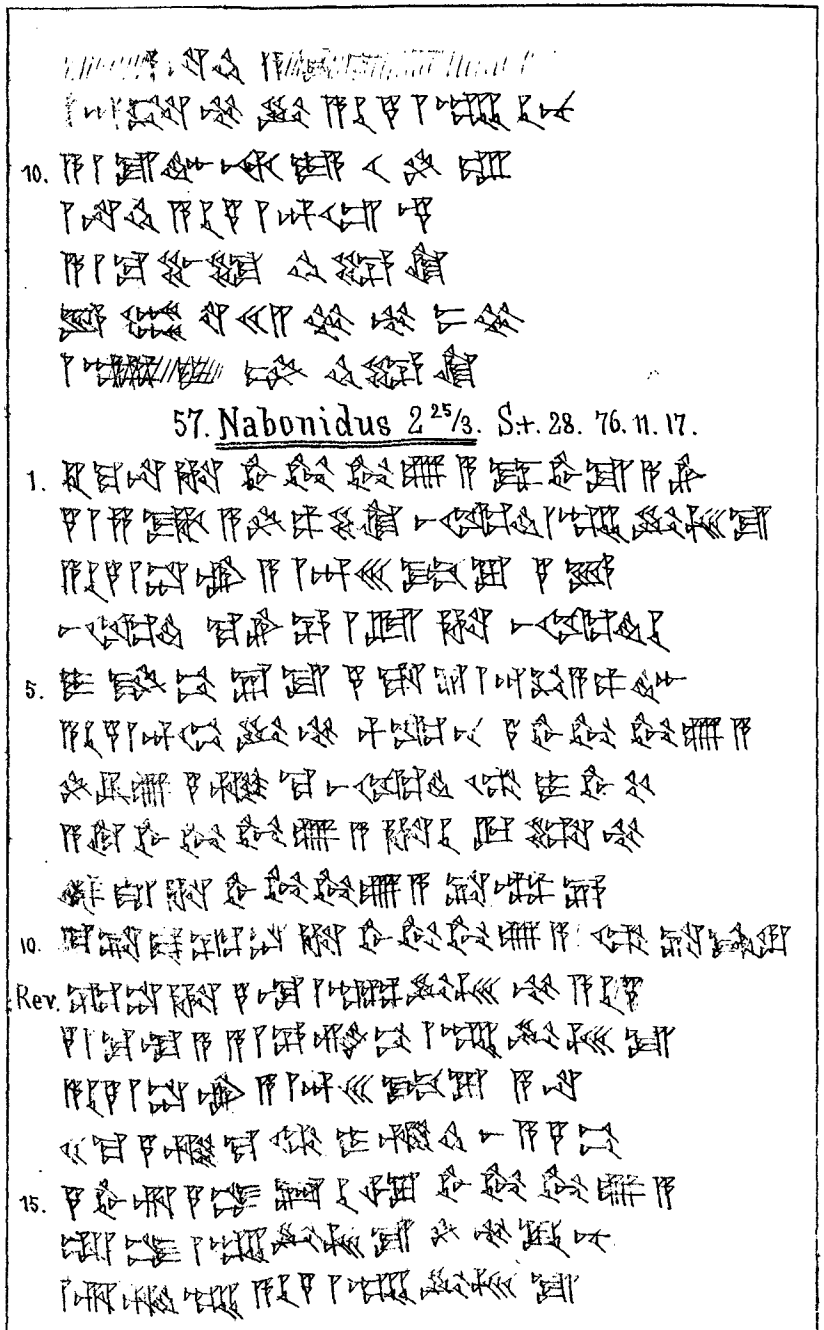


55. Nabonidus 2 10/3. n.1. 78.11.7.

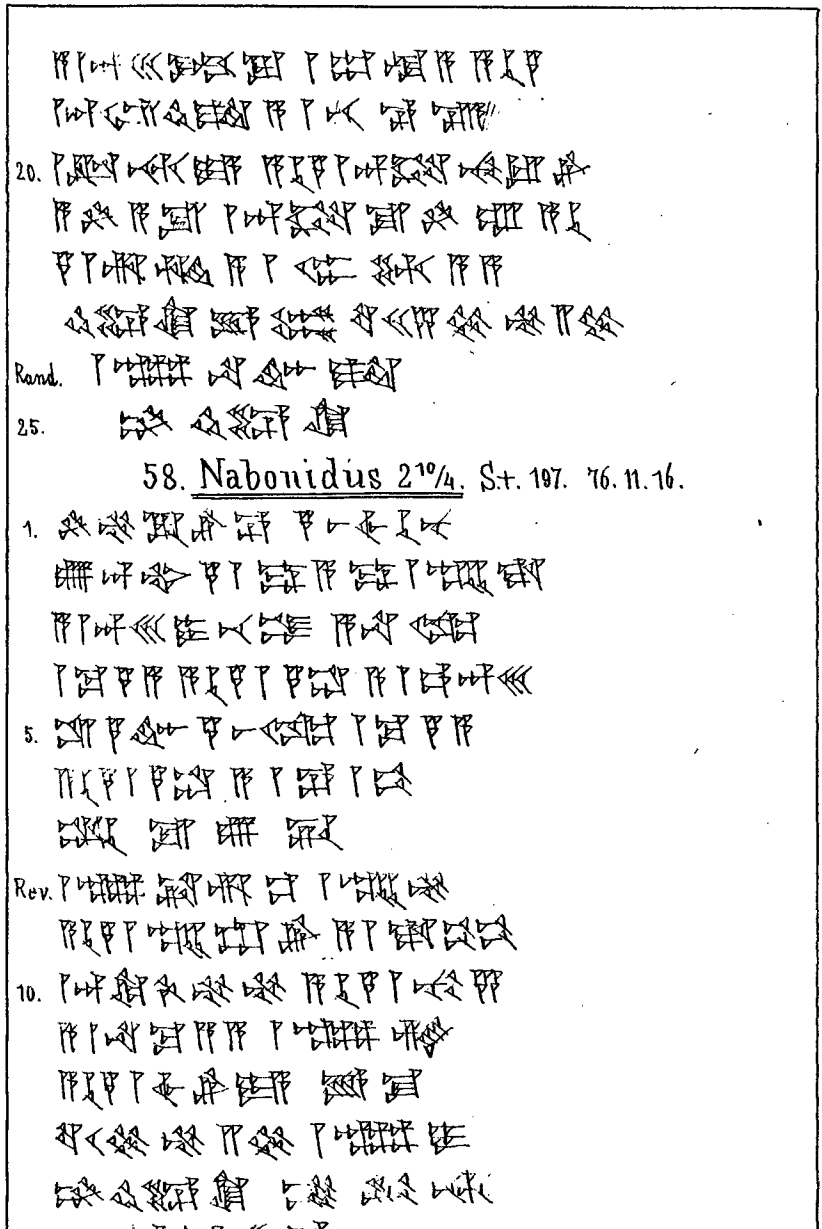


56. Nabonidus 2.$^{22}/_{3}$. S.t. 791. 76.11.17.



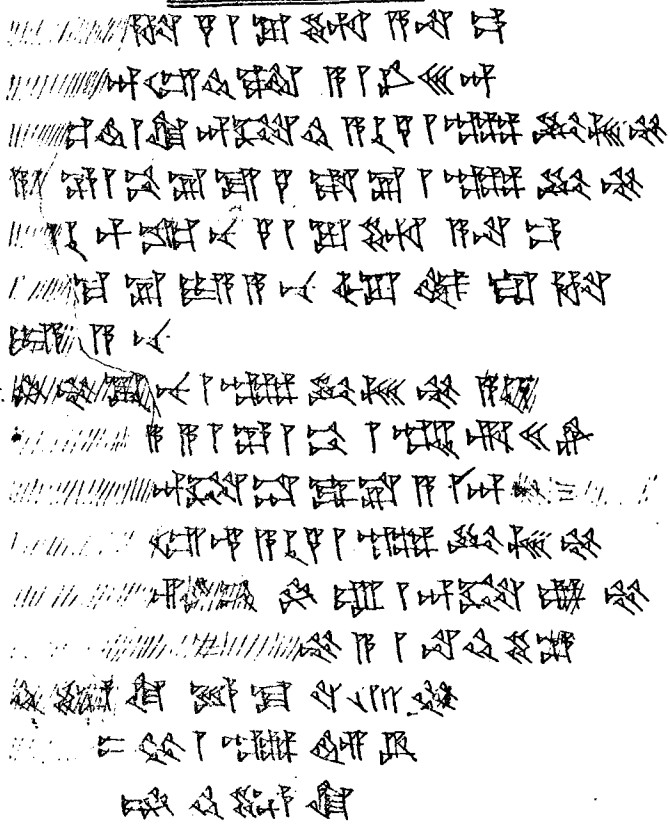


57. Nabonidus $2^{25}/_{3}$. S+. 28. 76. 11. 17.



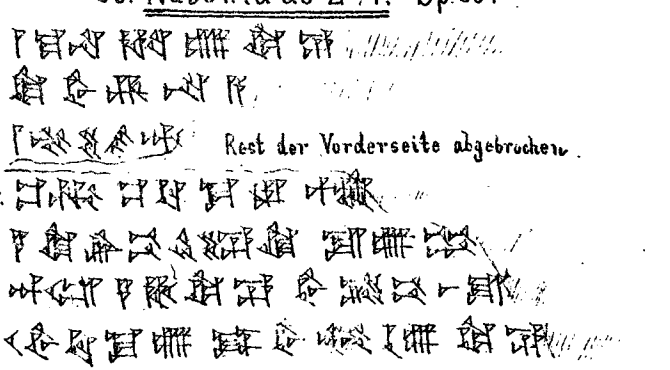
58. Nabonidus 2¹⁰/₄. S.t. 197. 76.11.16.

59. Nabonidus 2 13/4. Sp. 35.



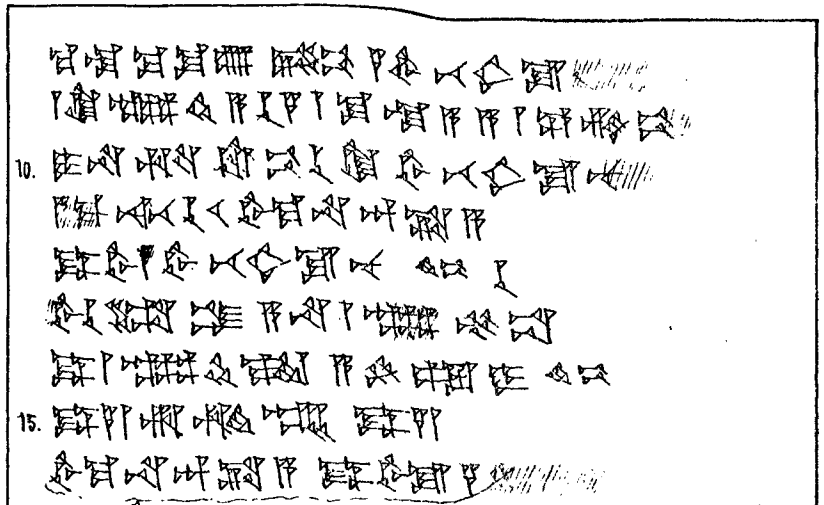
Rev.

60. Nabonidus 2 0/7. Sp. 36.

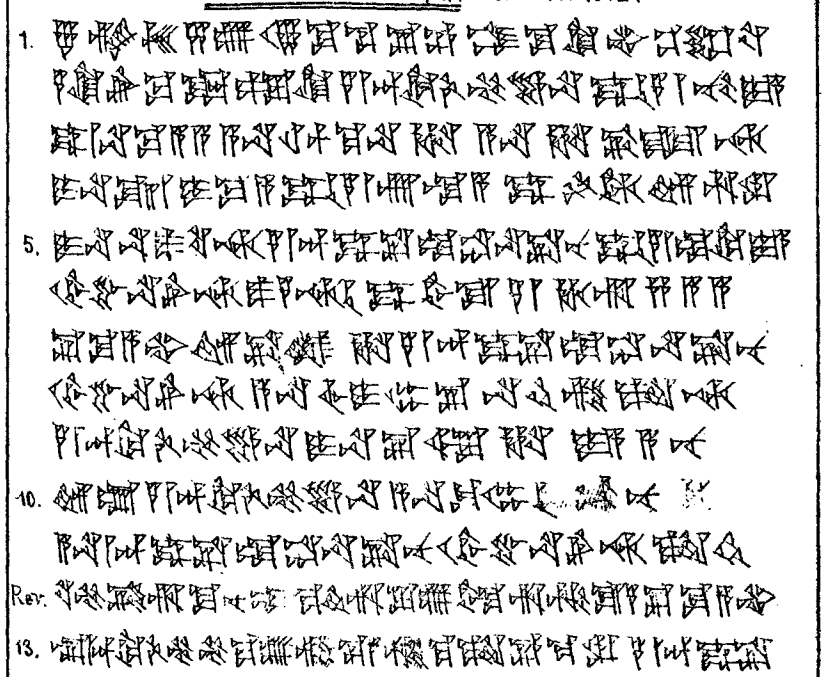


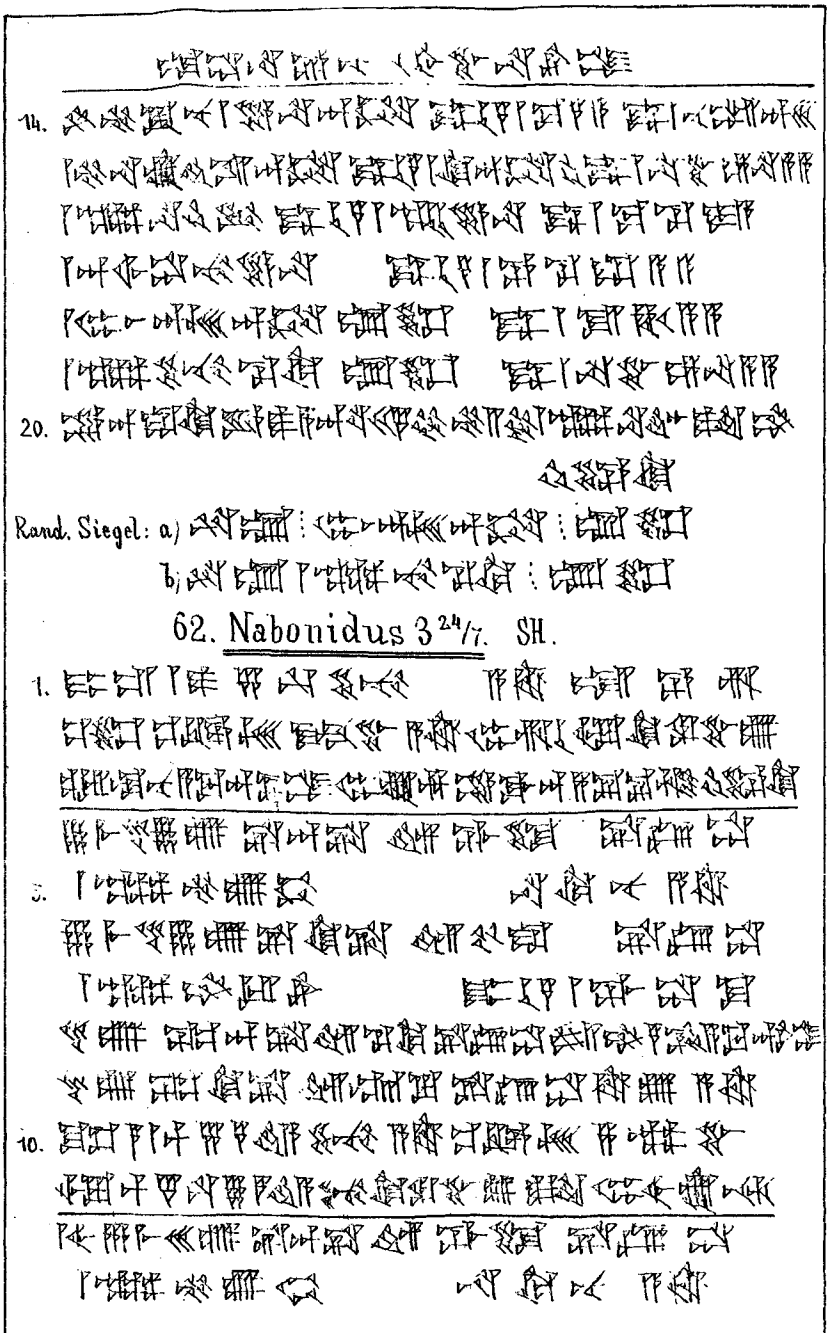
Rest der Vorderseite abgebrochen.

Rev.



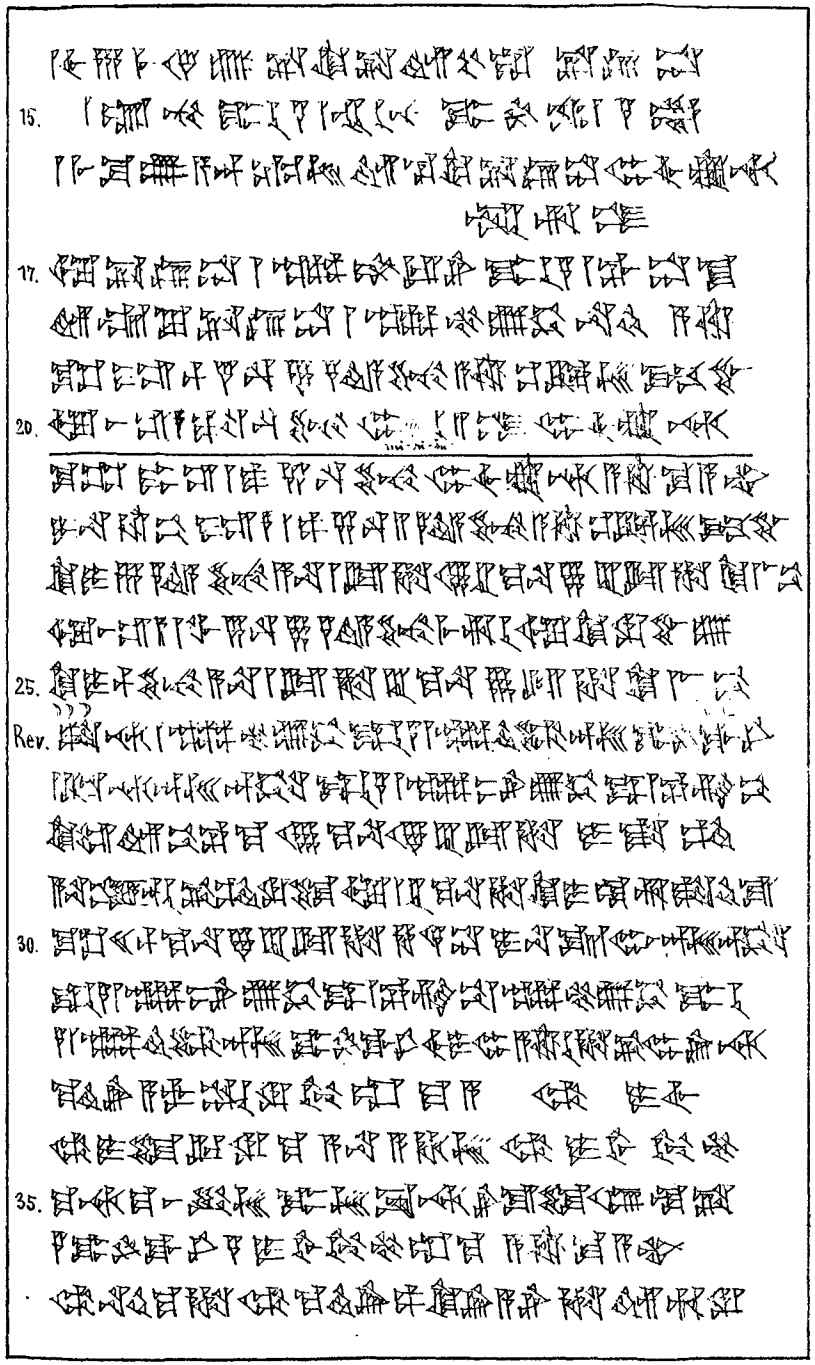
61. Nabonidus $2^{24}/_{11}$. n.2. 77. 10.2.

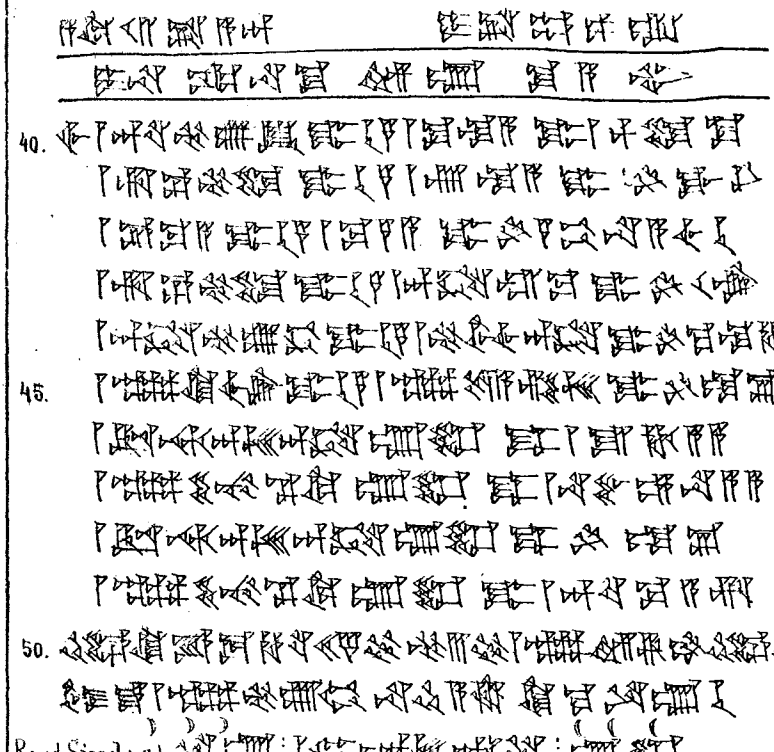




Rand. Siegel: a)
b)

62. Nabonidus $3^{24}/_{7}$. SH.

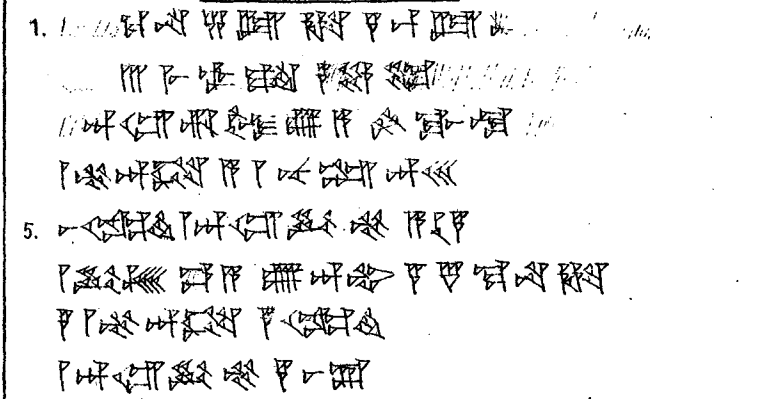




Rand.Siegel: a)

b)

63. Nabonidus $3^{25}/_{9}$. R^{m}.



Rand.

10.

Rev.

15.

64. Nabonidus $3^{13}/_{12}$. n.18.76.1.10.

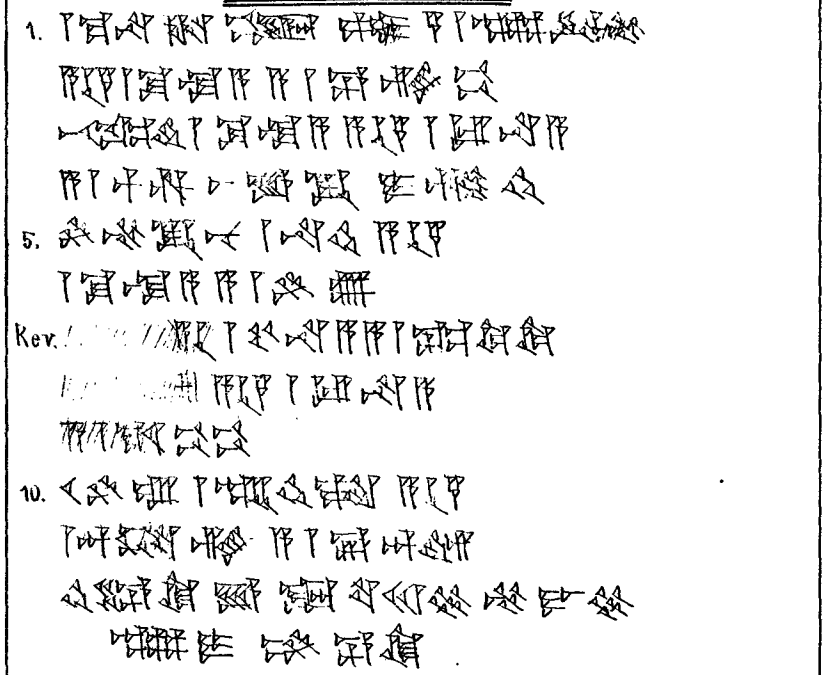
1.

5.

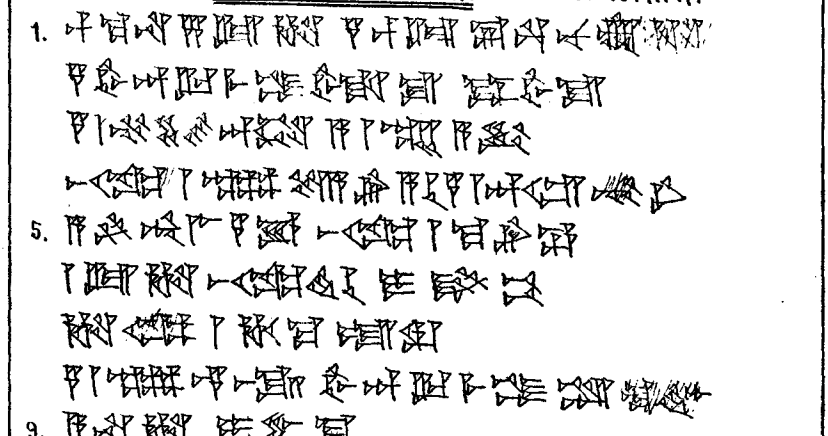
Rev.

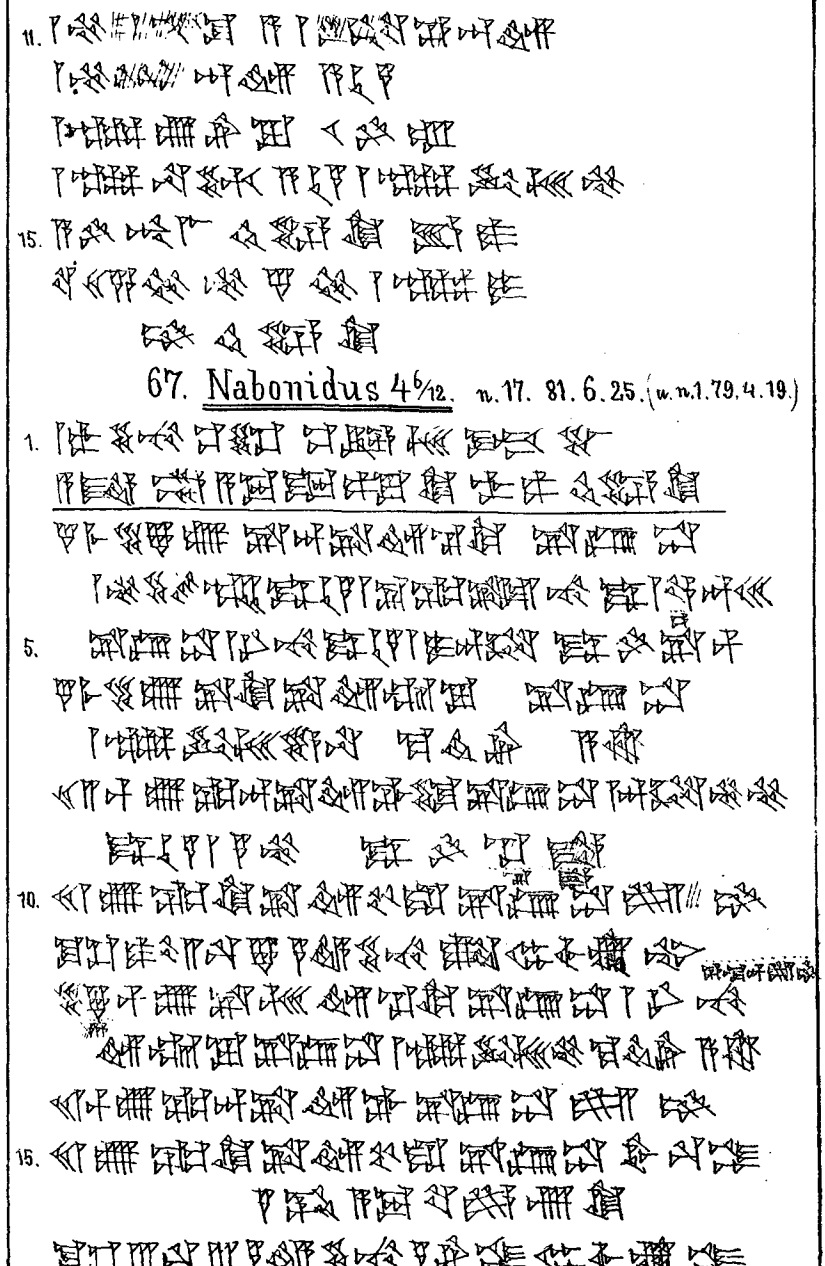
10.

65. Nabonidus $4^{21}/_{1}$. S.t. 628. 76.11.17.

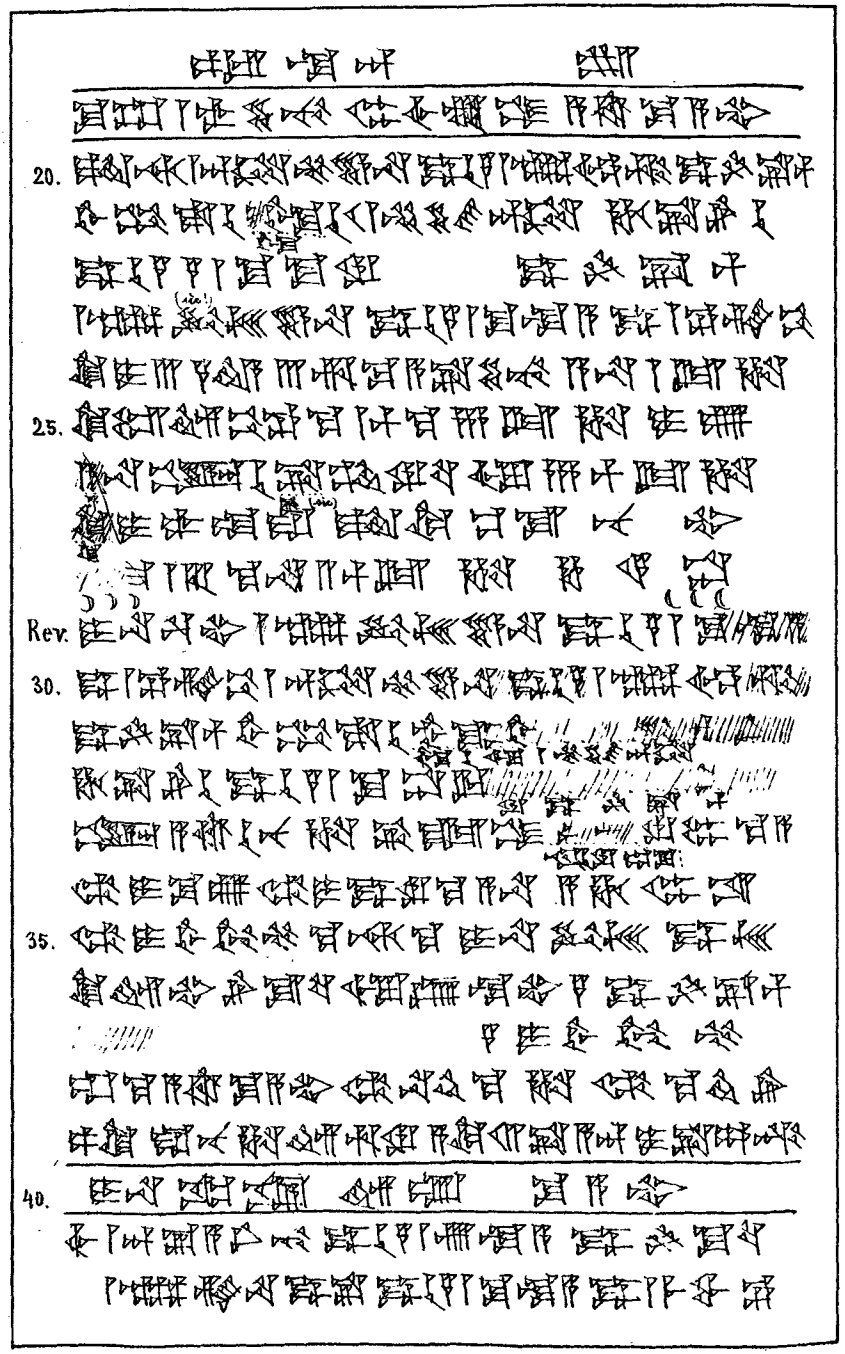


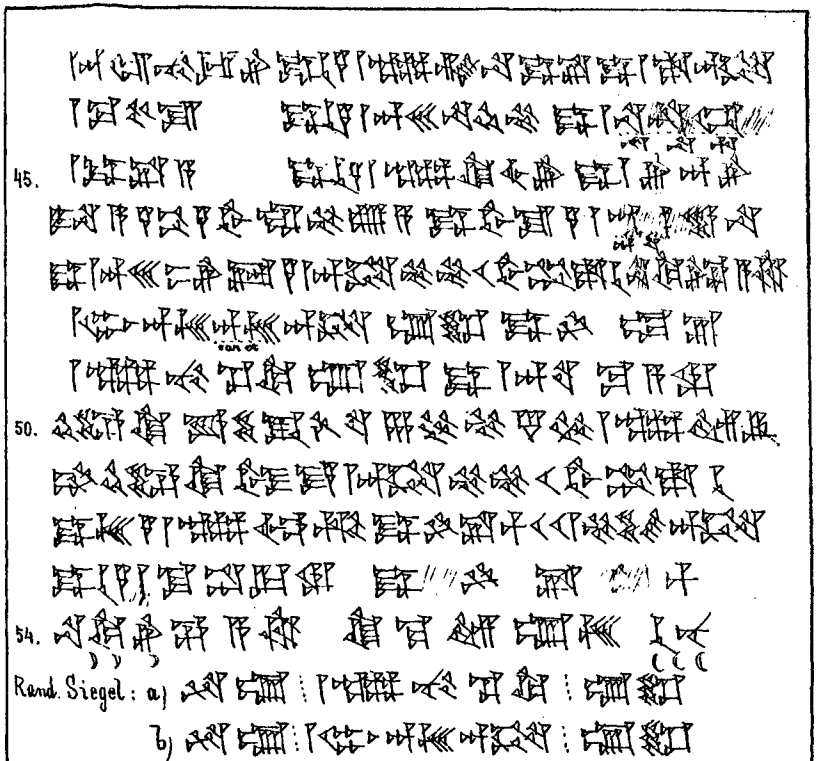
66. Nabonidus $4^{25}/_{11}$. S.t. 806. 76.11.17.





67. Nabonidus 4 6/12. n.17. 81.6.25. (w.n.1.79.4.19.)

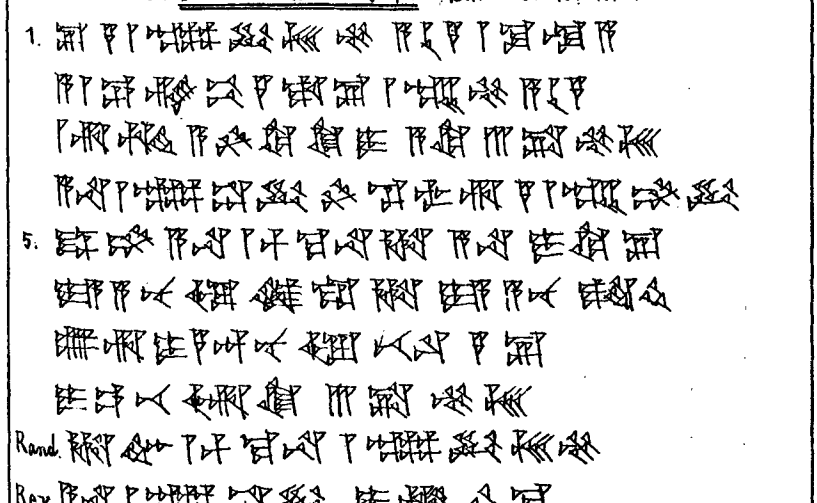




Rand. Siegel: a)

b)

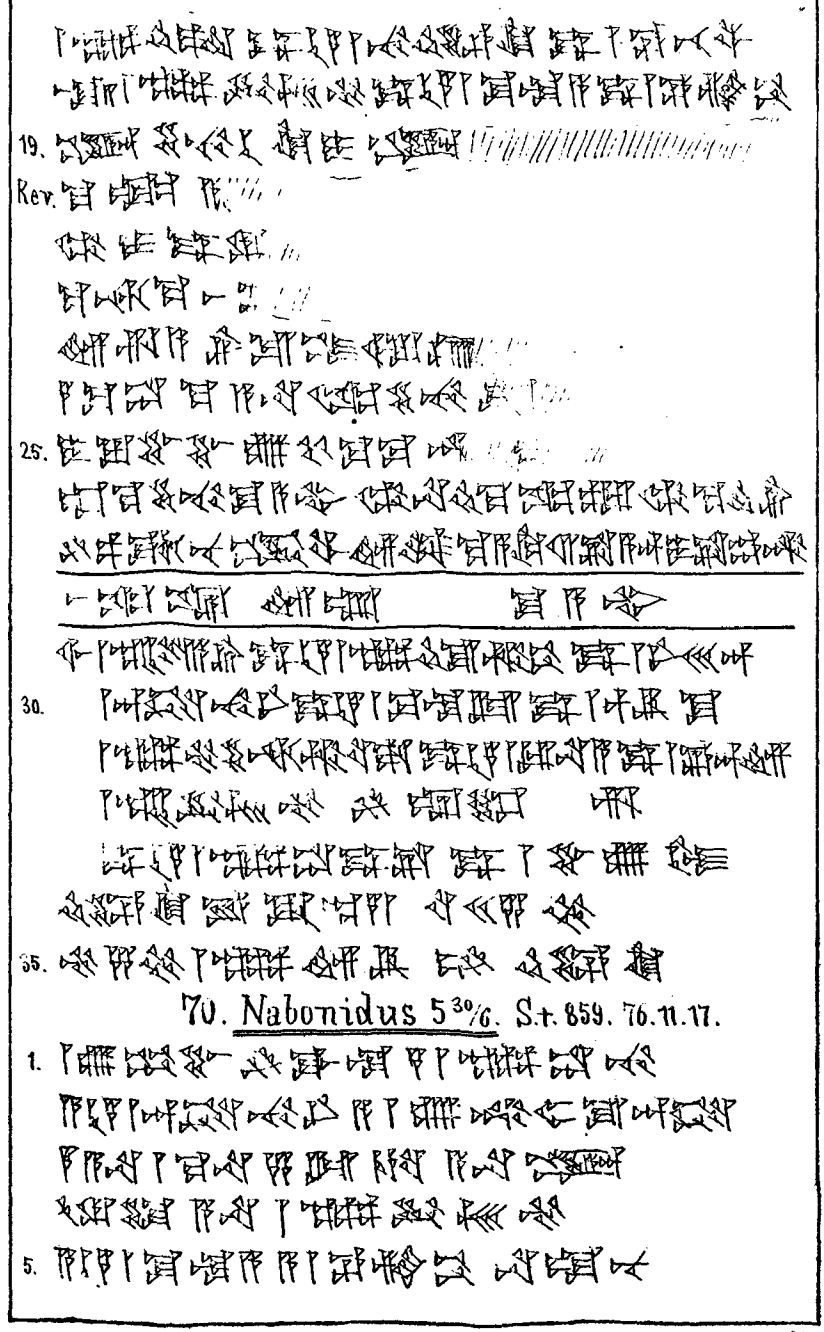
68. Nabonidus 5²¹/₁. S.t. 739. M6. 11. 17.



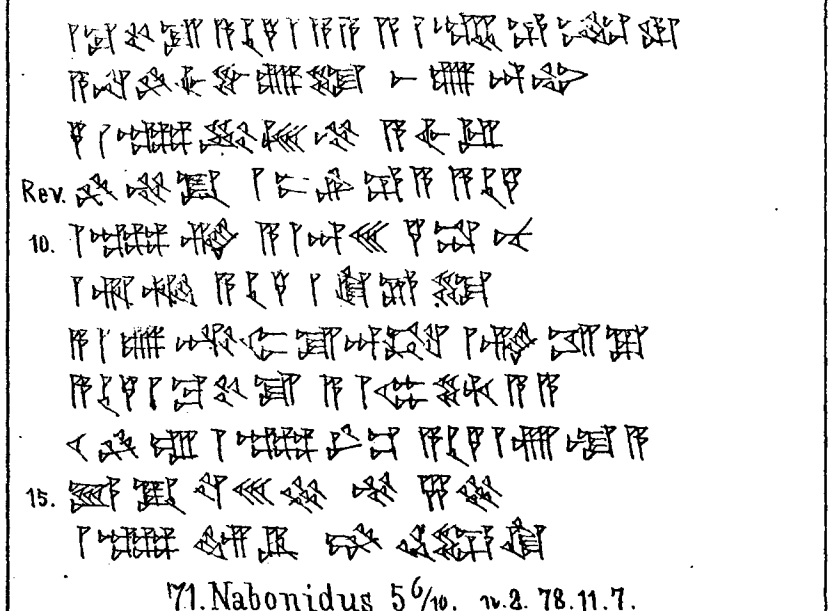
Rand.

Rev.

69. Nabonidus $5^{25}/_{6}$. Sp.8.

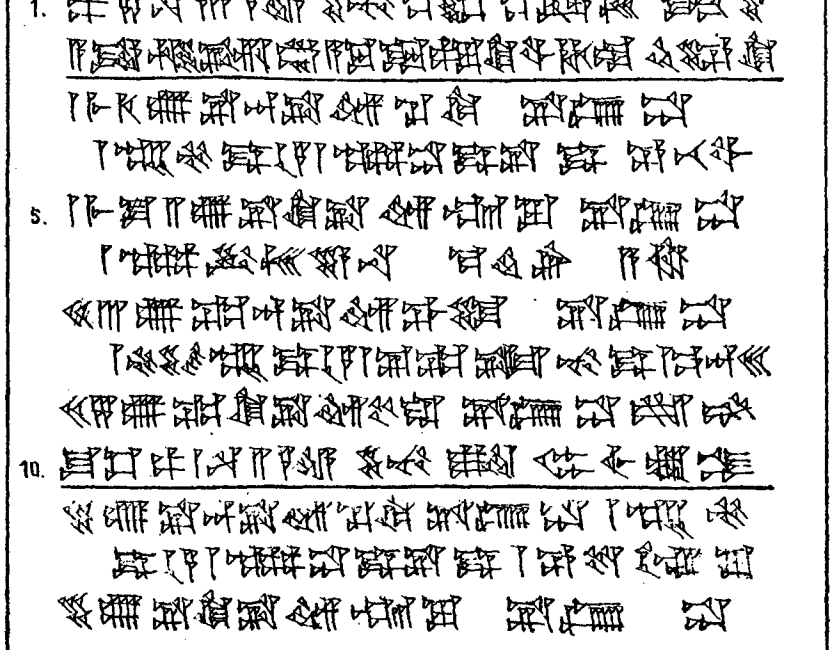


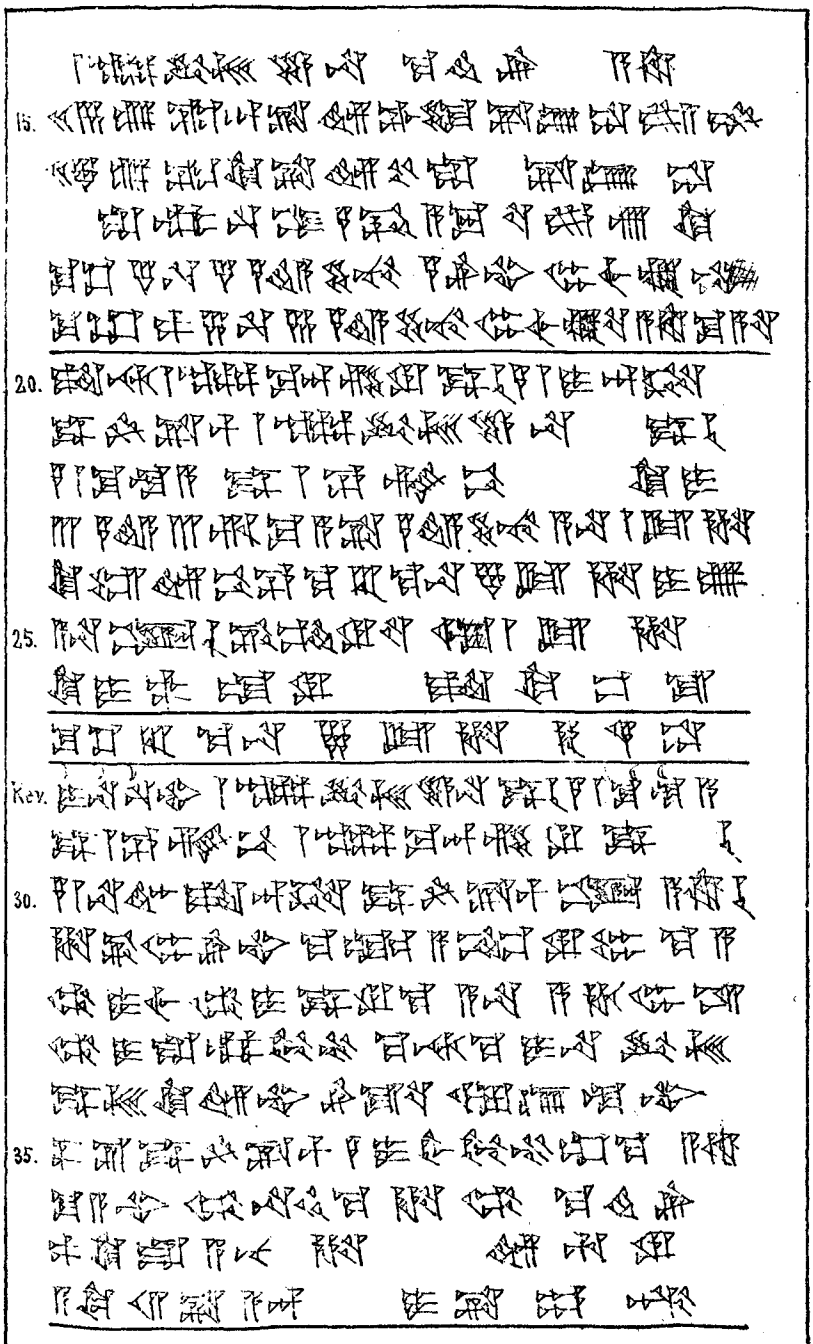
70. Nabonidus 5 30/6. S.t. 859. 76.11.17.

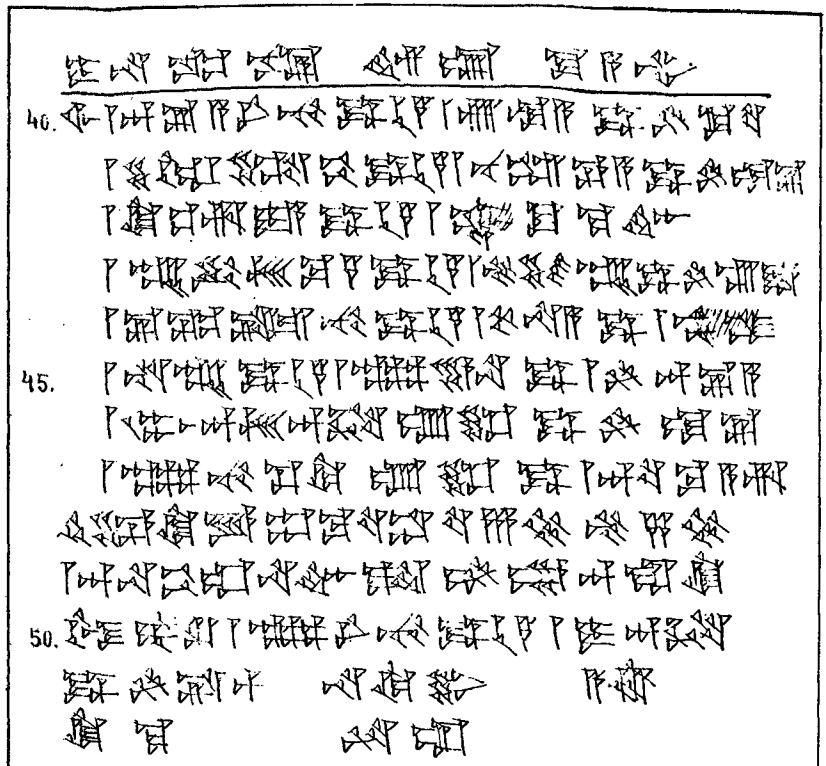


Rev.

71. Nabonidus 5 6/10. n. 2. 78. 11. 7.

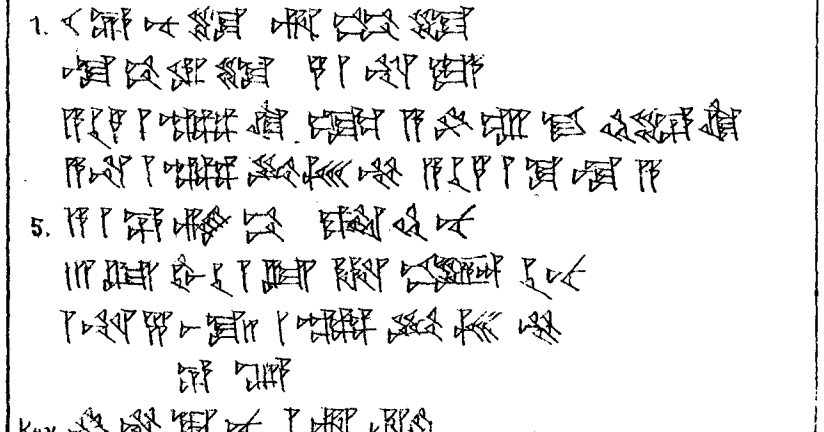


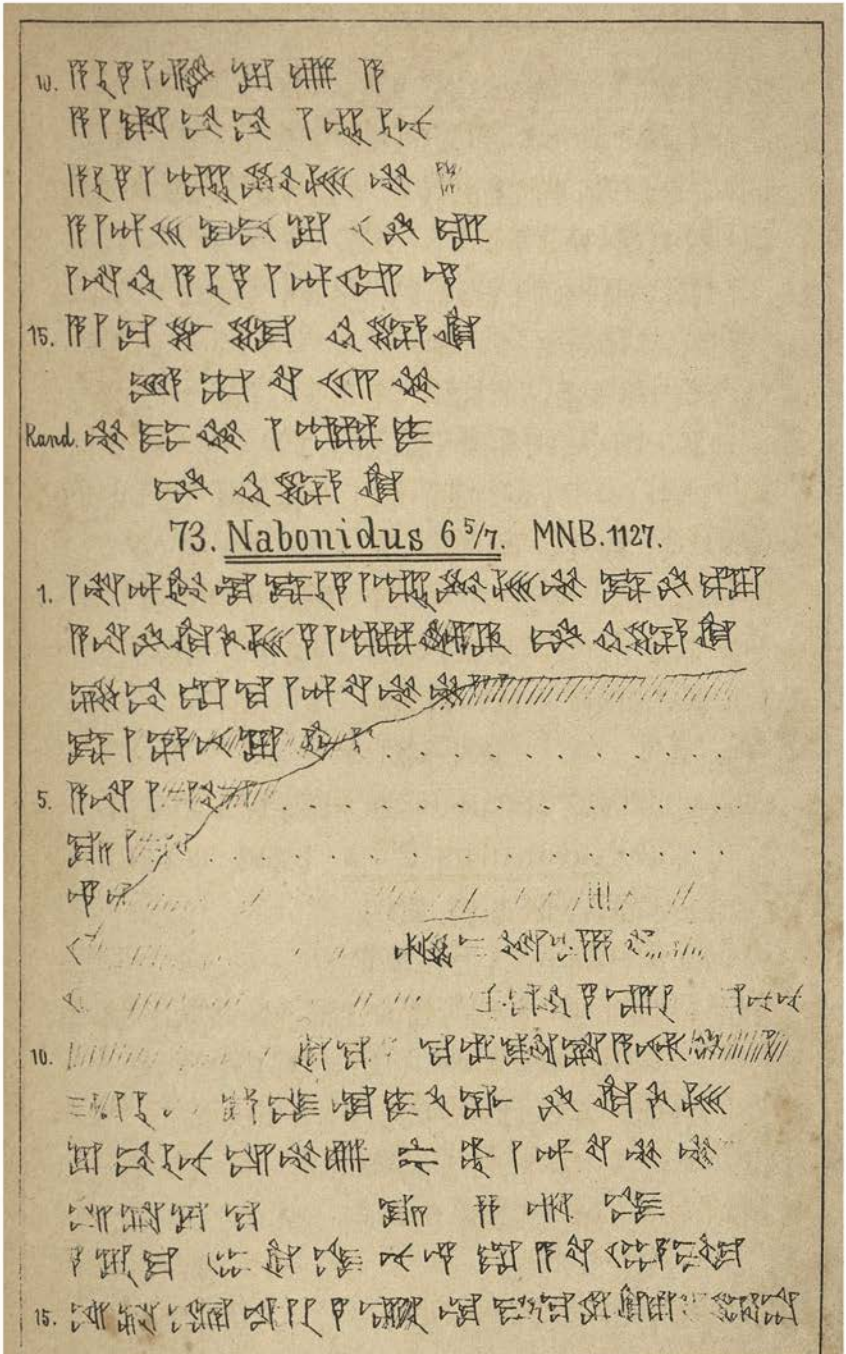




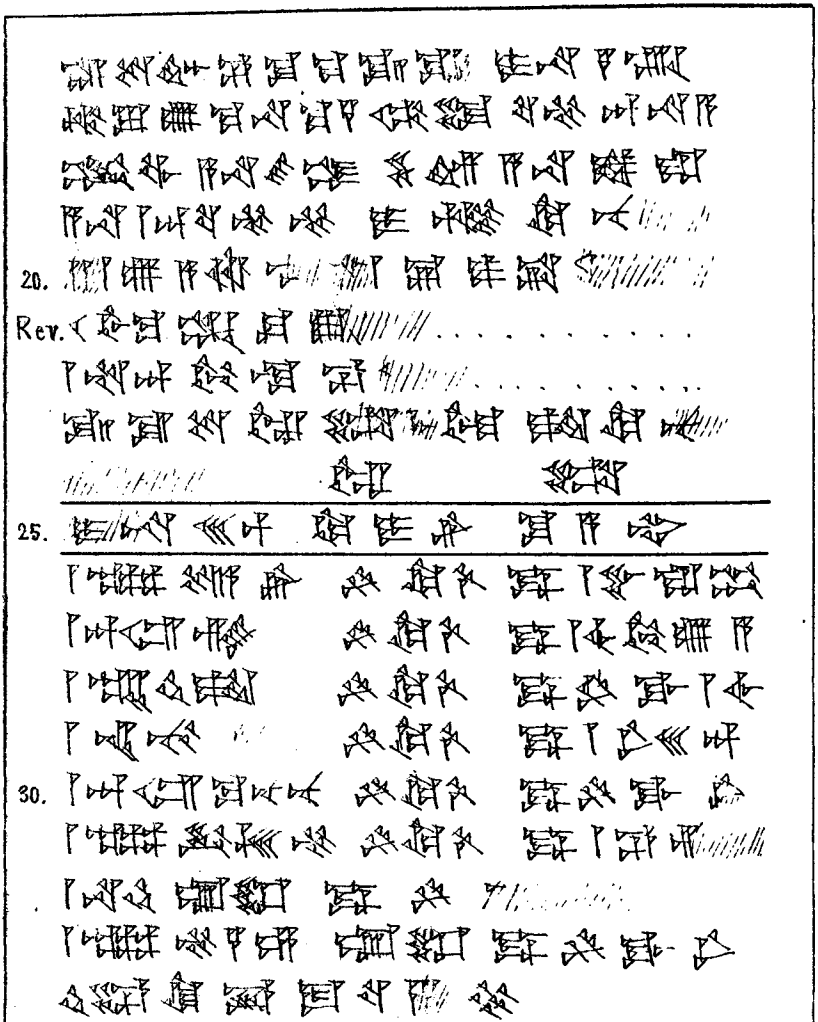
Rand Siegel:

72. Nabonidus $5^{22/10}$. S.t. 98. 76. 11. 17.





73. Nabonidus 6 5/7. MNB. 1127.



Rev.

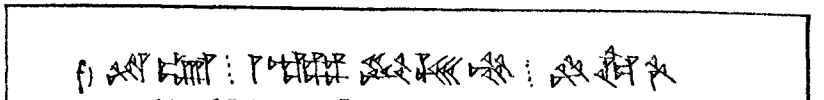
Rand. a)

b)

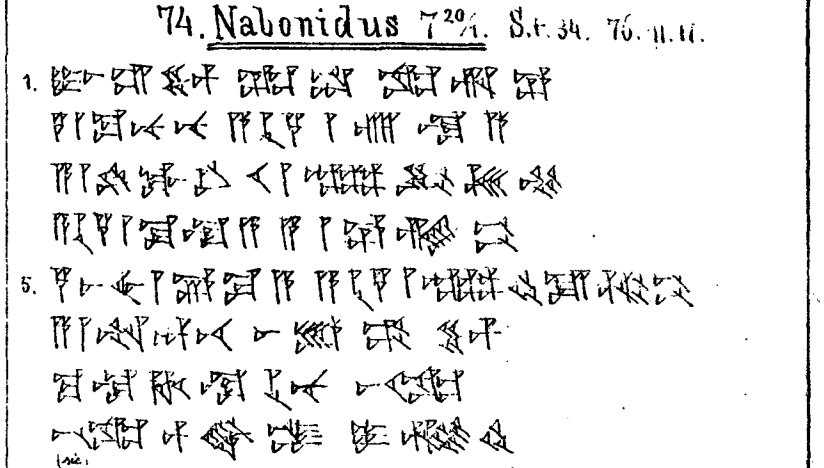
c)

d)

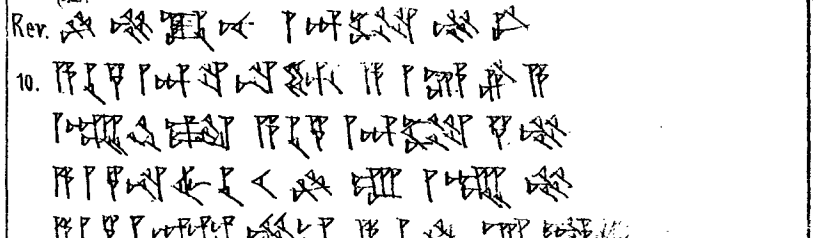
e)

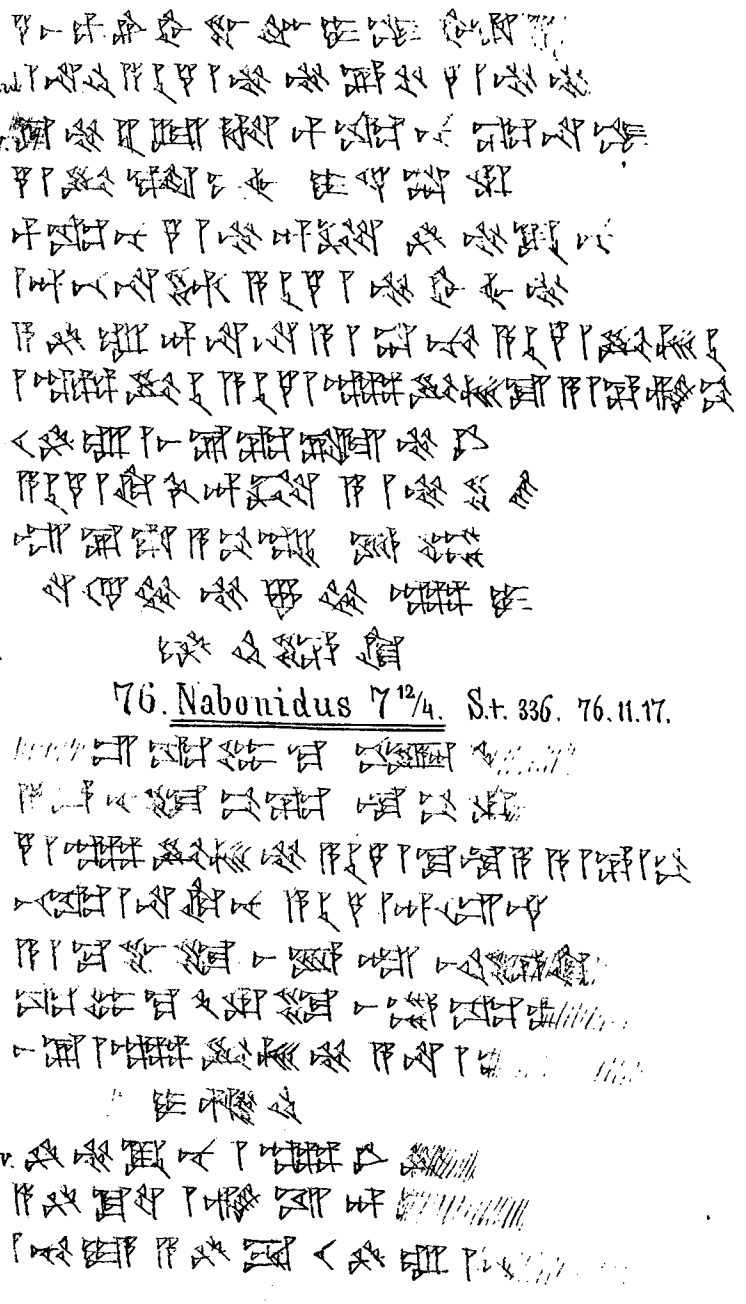


74. Nabonidus $7^{20}/_{1}$. S.t. 34. 76. II. 11.



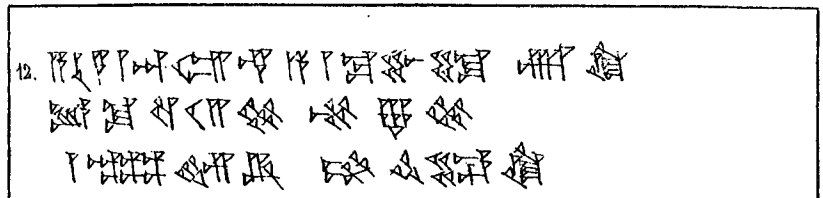
75. Nabonidus $7^{24}/_{5}$. n.t. 78. II. 30.



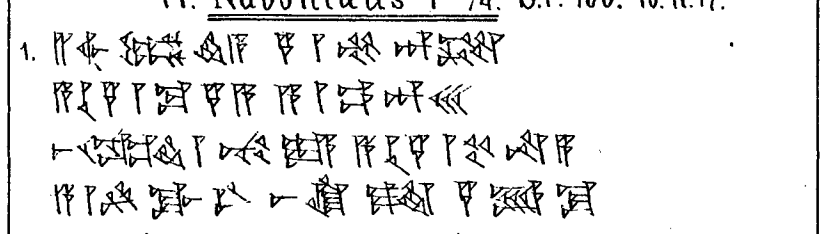
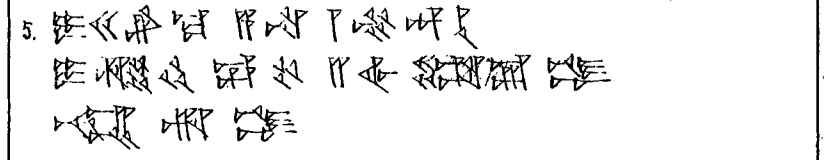
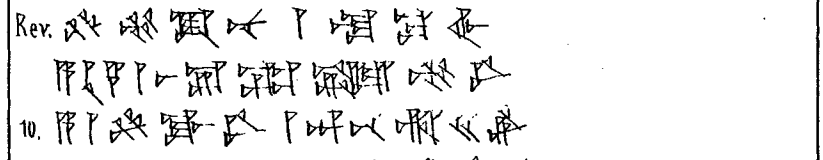
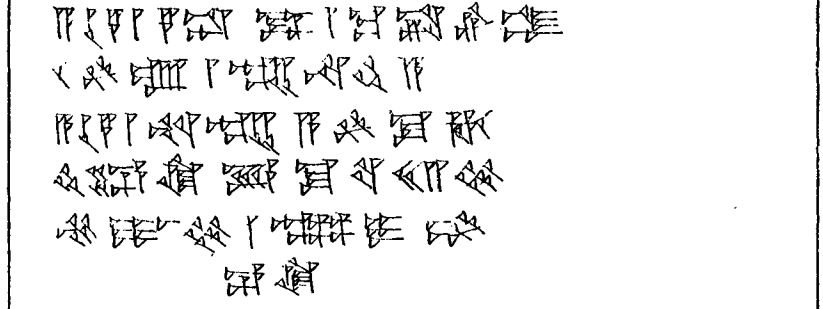


76. Nabonidus 7 12/4. S.t. 336. 76.11.17.

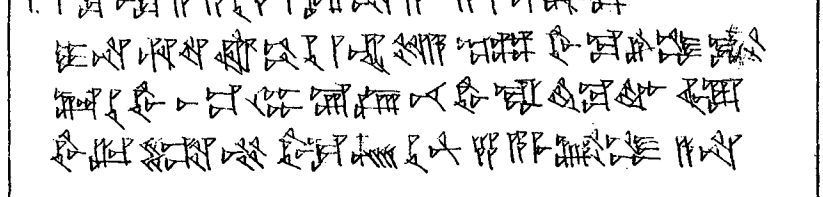
70.

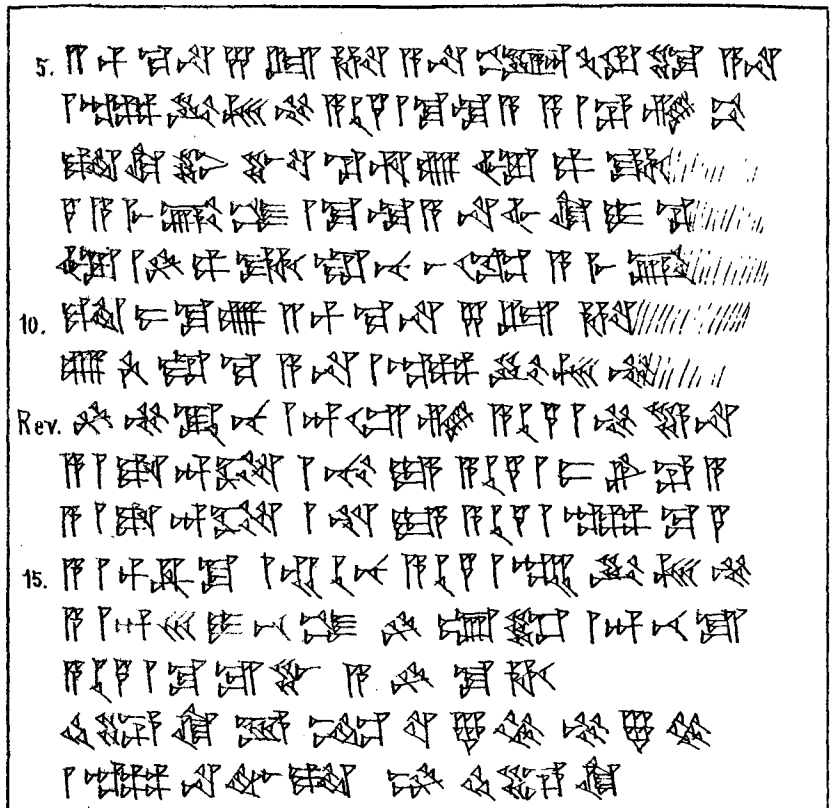
12. 

77. Nabonidus $7^{22}/_{4}$. S.+. 706. 76.11.17.

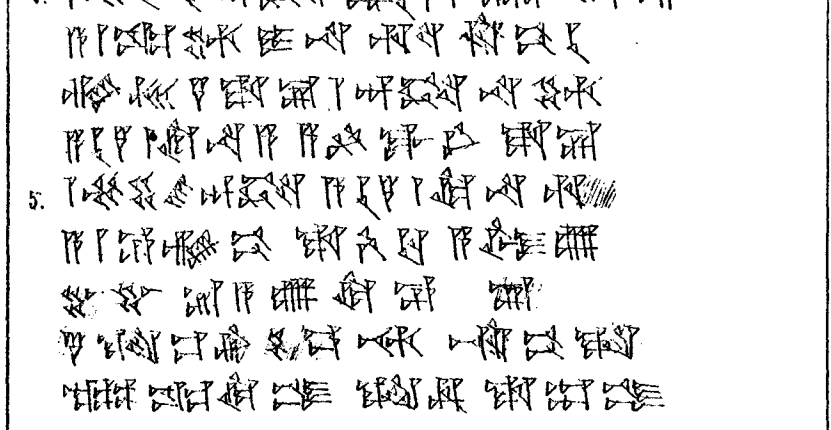
1. 
5. 
Rev. 
10. 

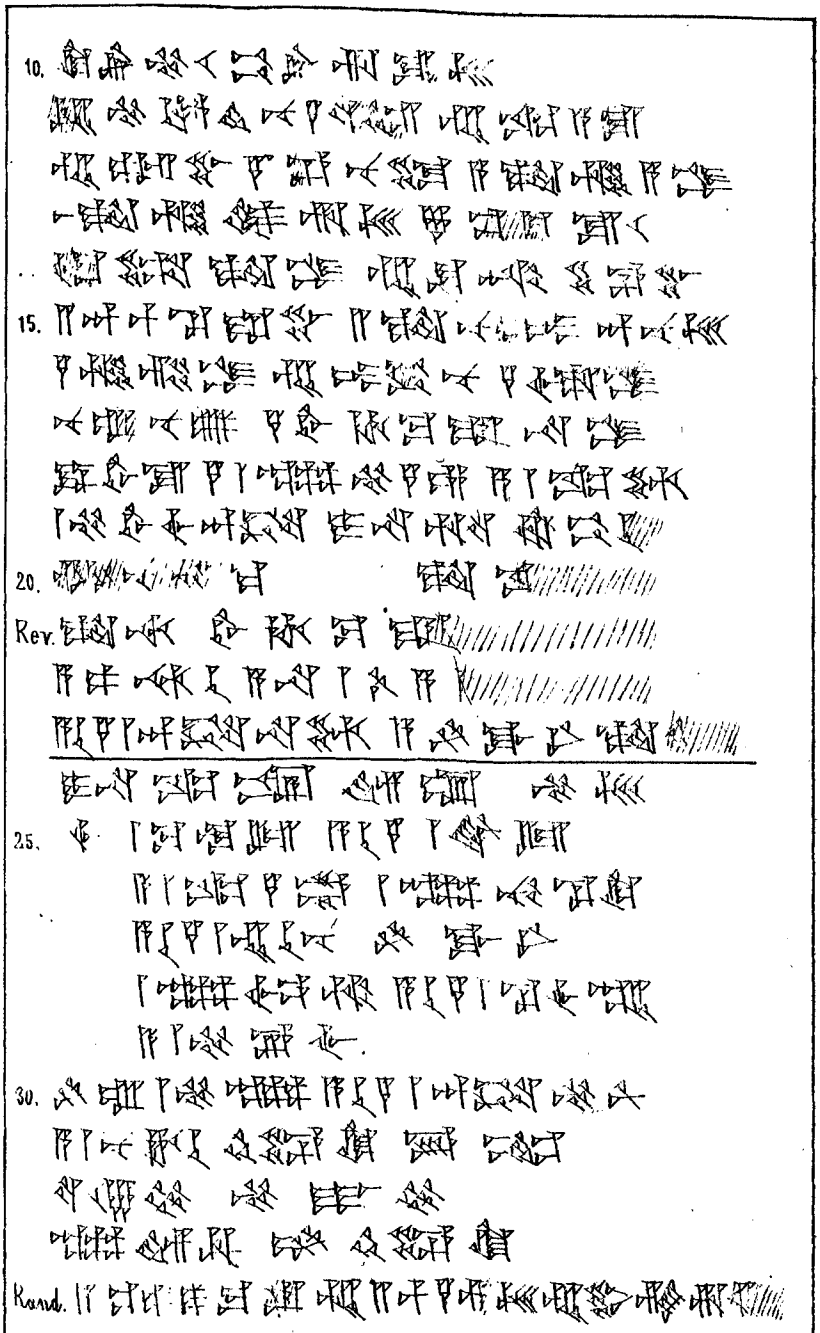
78. Nabonidus $7^{7}/_{5}$. S.+. 677. 76.11.17.

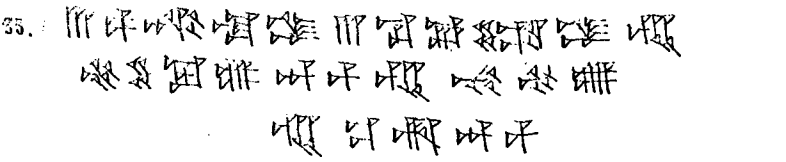
1. 



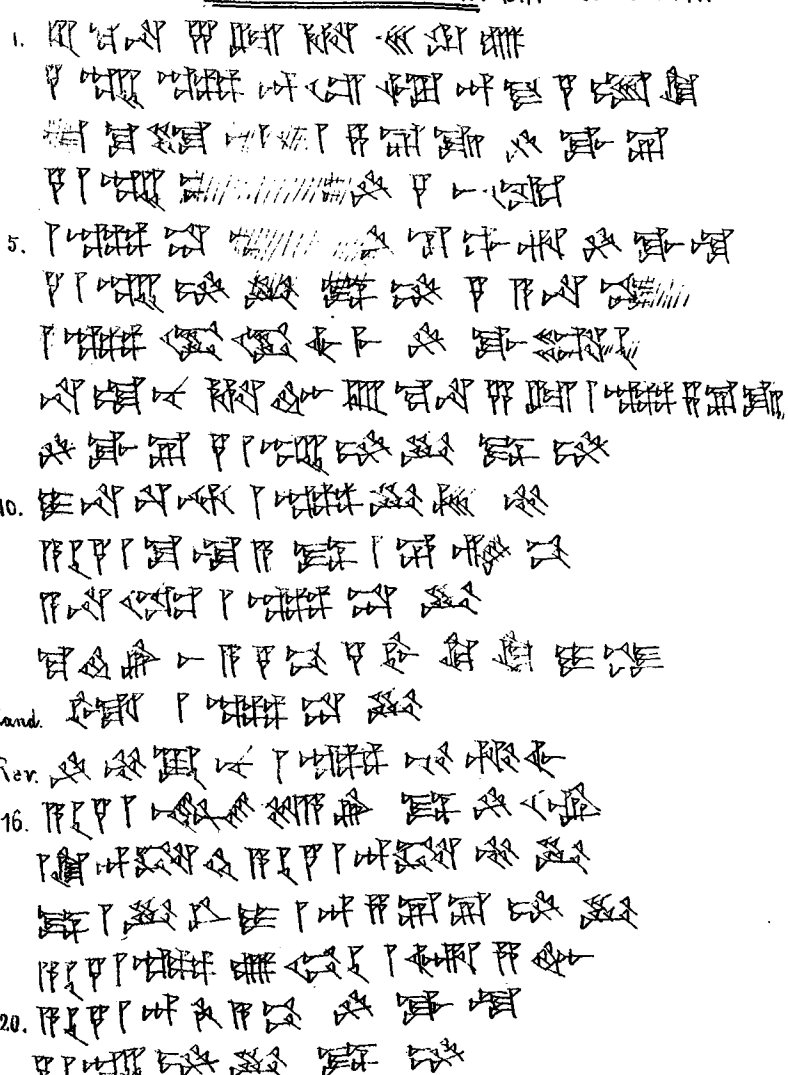
79. Nabonidus $7^{18}/_{5}$. S.t. 432. 76. 11. 17.

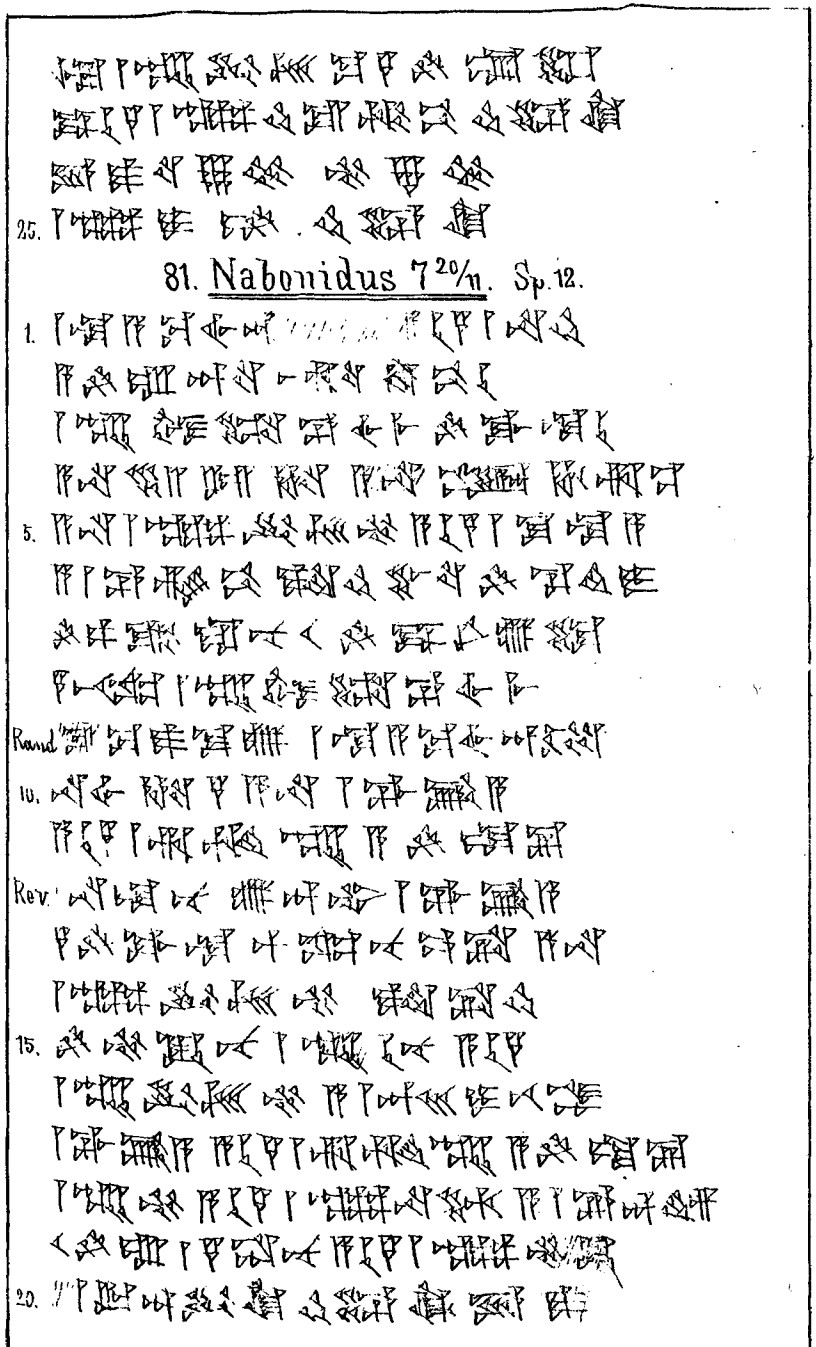




35. 

80. Nabonidus $7^{9}/_{11}$. S.T. 329. 76.11.17.

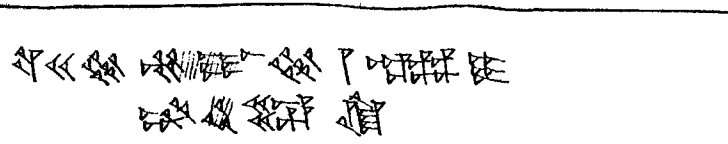




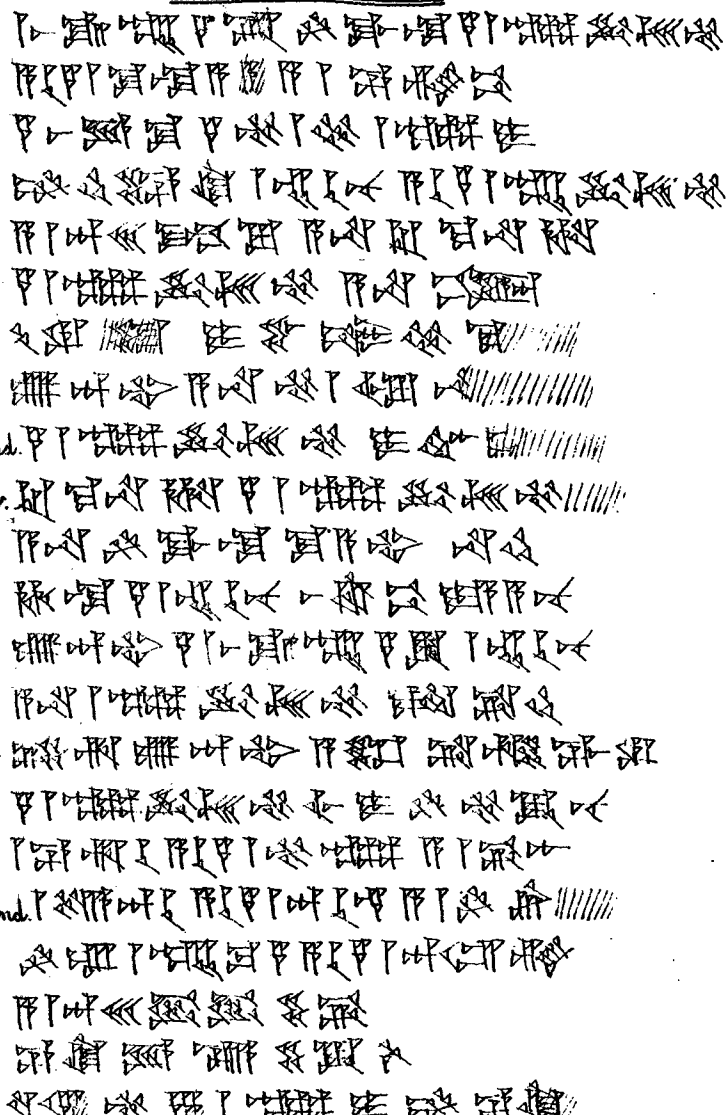
81. Nabonidus 7 20/11. Sp. 12.

Rand

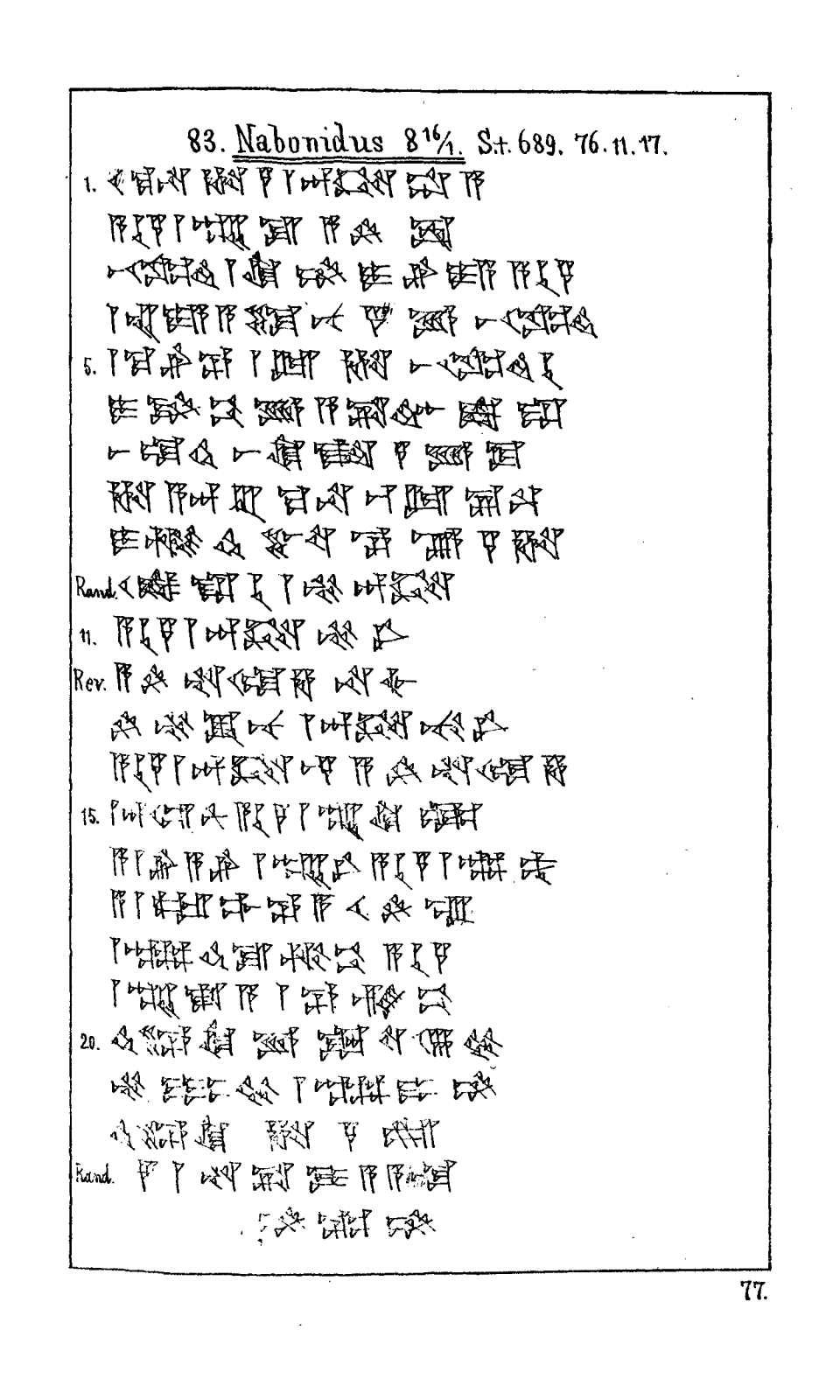
Rev.



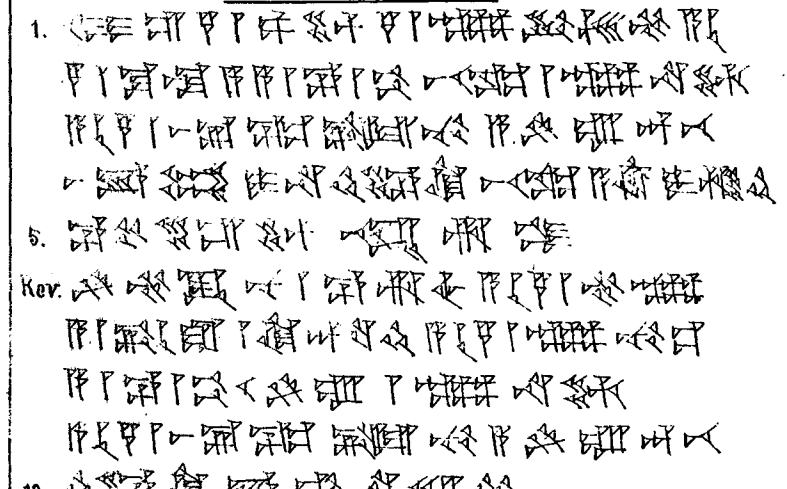
82. Nabonidus $7^{15}/_{12}$. St. 891. 76.11.17.



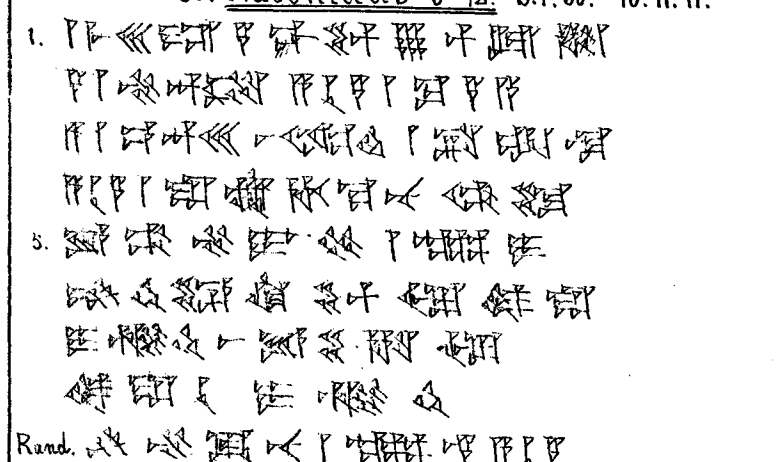
83. Nabonidus 8 16/1. S.t. 689. 76.11.17.

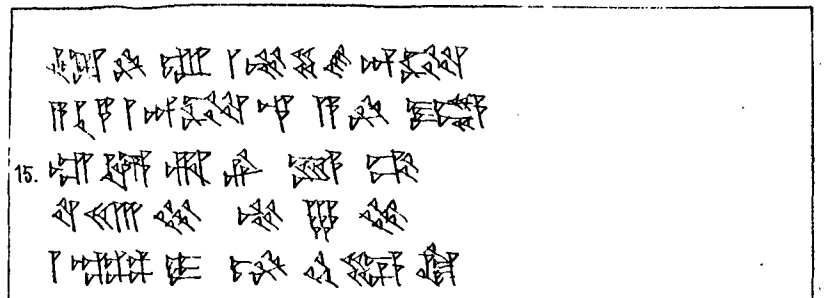


84. Nabonidus $8^{22}/_{2}$. Nr. 95. 76.11.17.

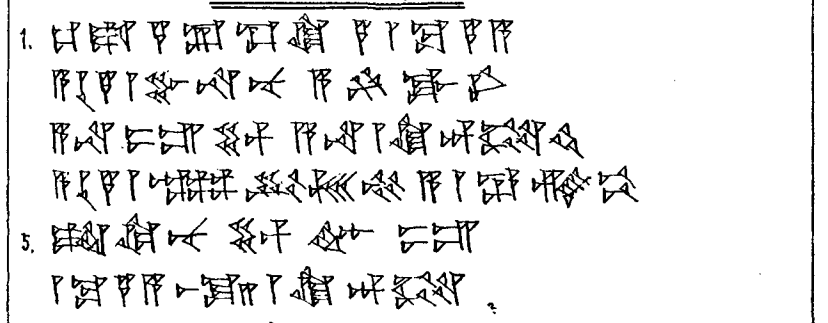


85. Nabonidus $8^{23}/_{2}$. S.T. 30. 76.11.17.

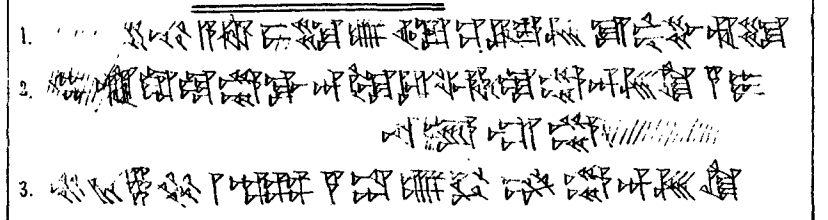


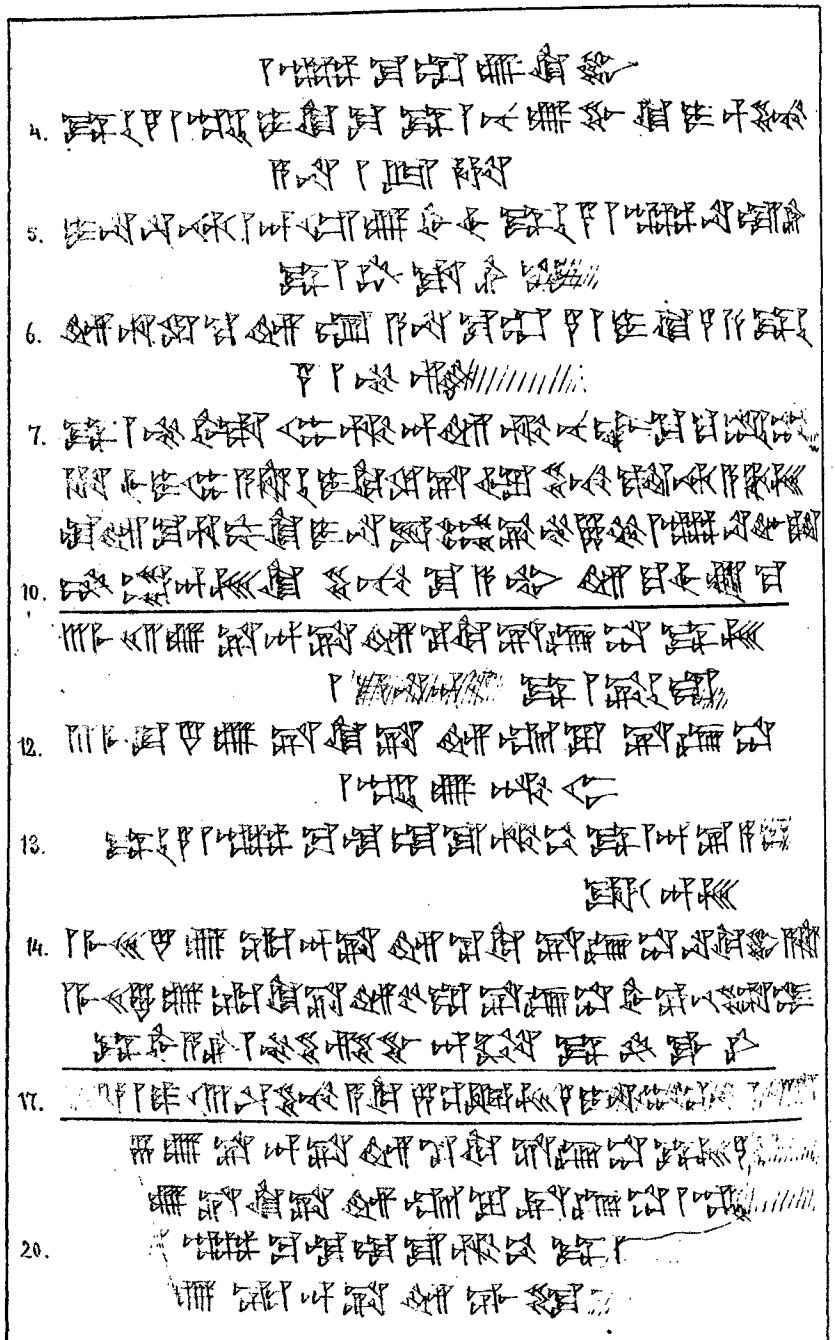


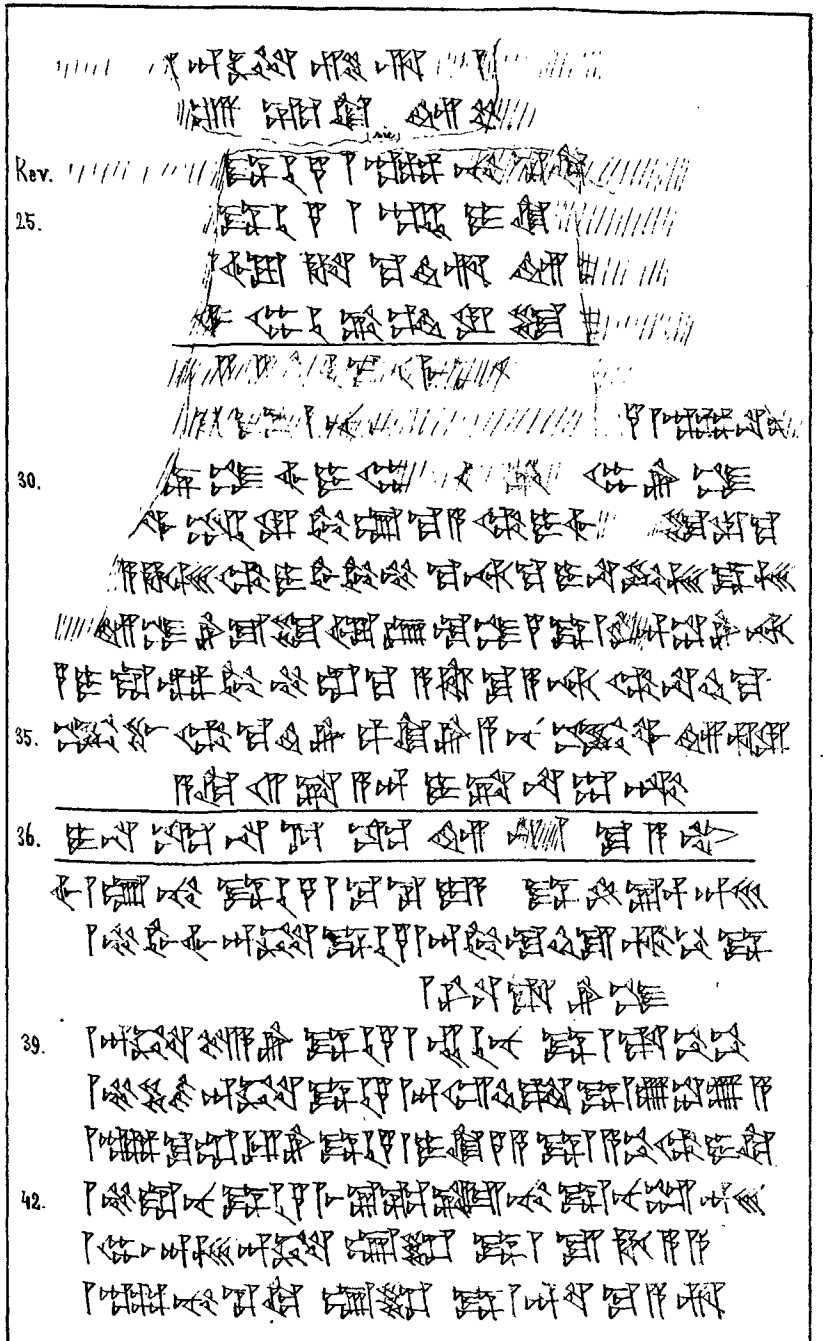
86. Nabonidus 8 27/2. S.t. 353. 76.11.17.

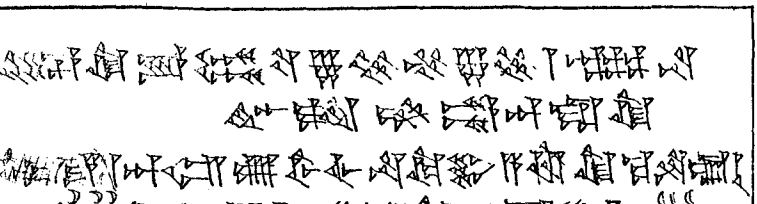


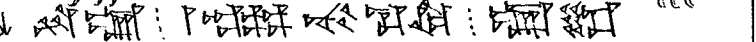
87. Nabonidus 8 3/3. n.18. 81.6.25.



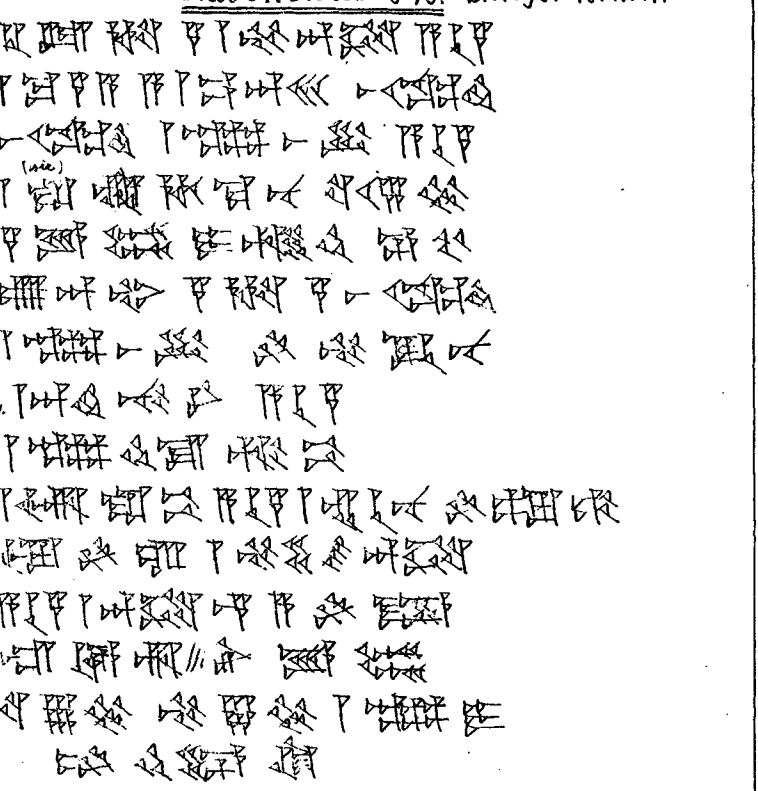



Rev.
25.
30.
35.
36.
39.
42.

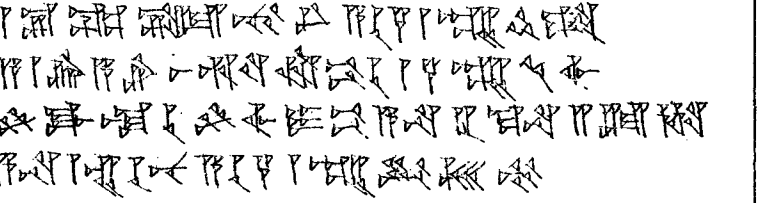
45. 

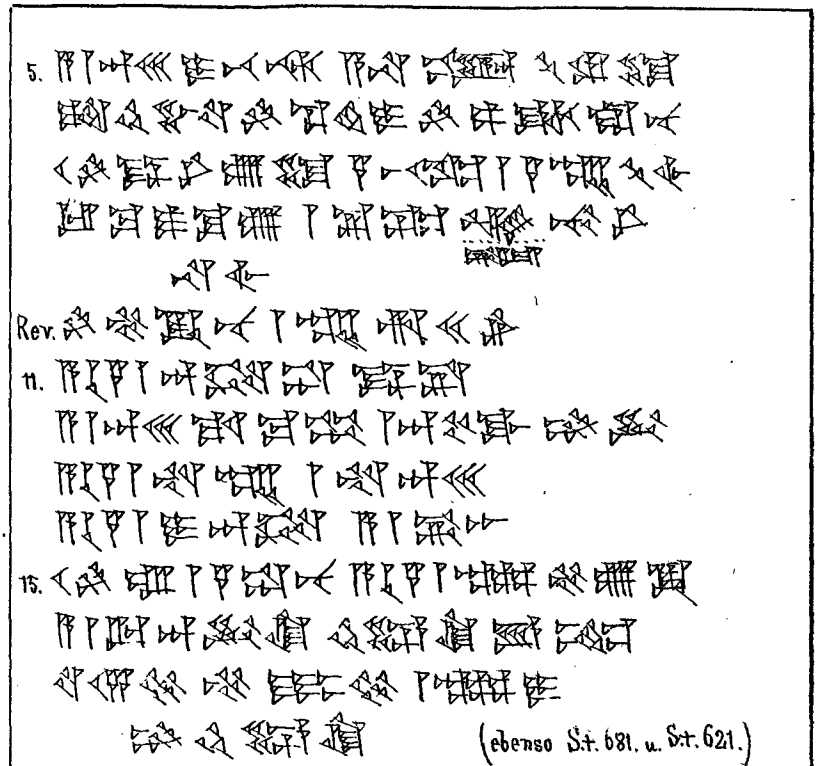
Rand 

88. Nabonidus 8 9/3. S.+.195. 76.11.17.



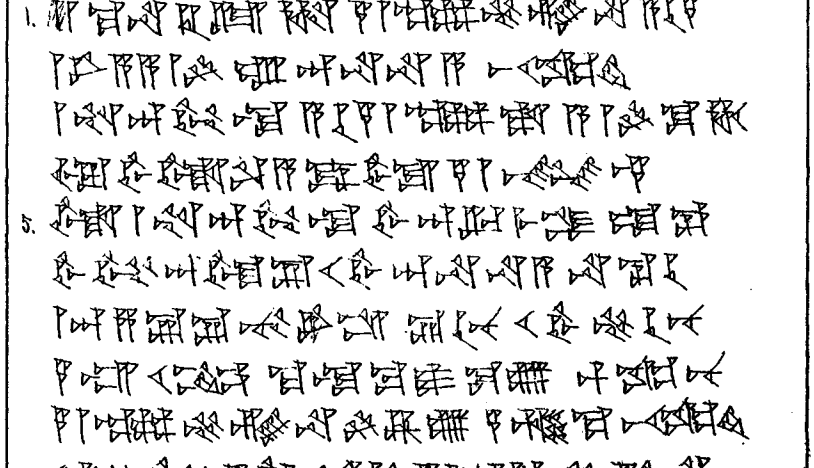
89. Nabonidus 8 15/5. S.+.739. 76.11.17.

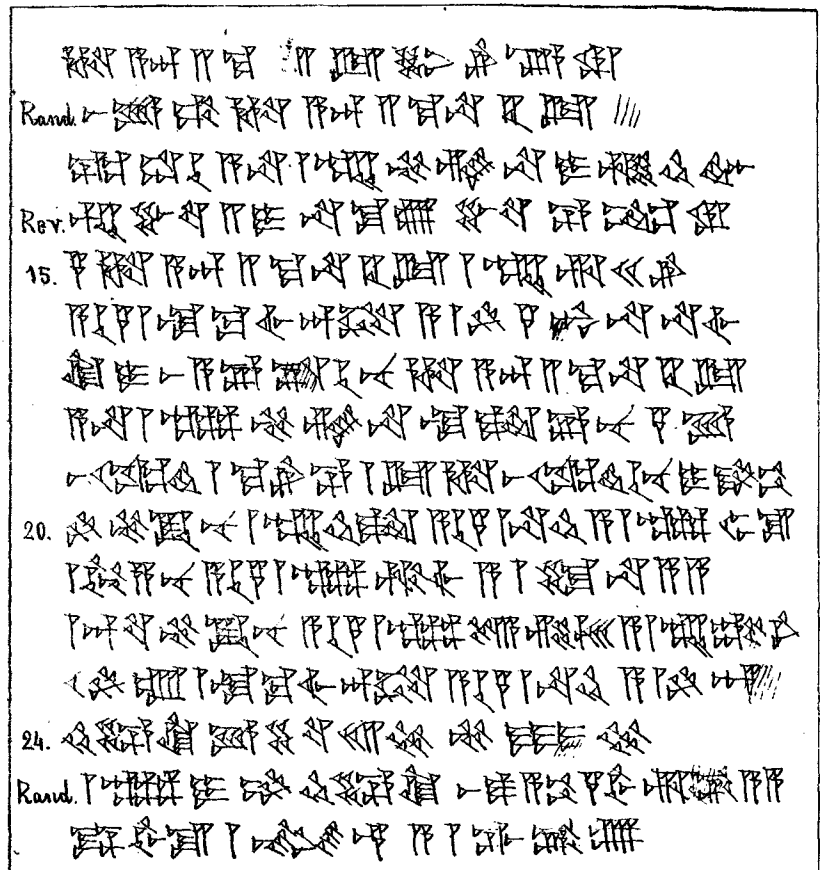




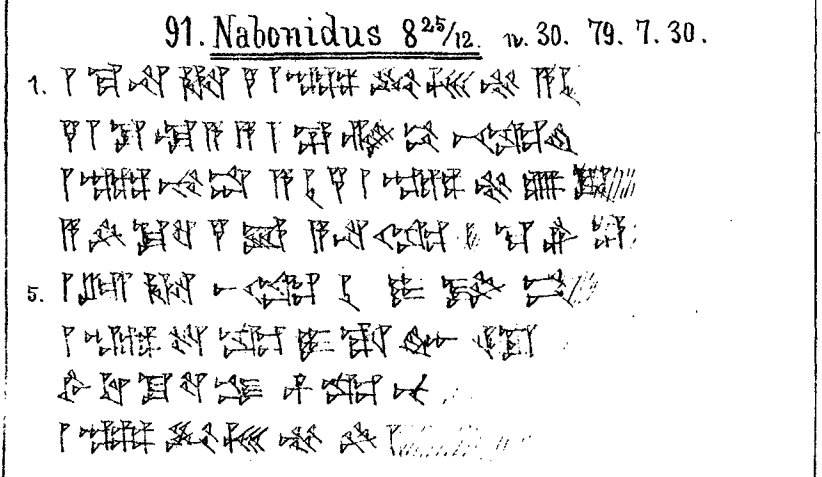
(ebenso Str. 681. u. Str. 621.)

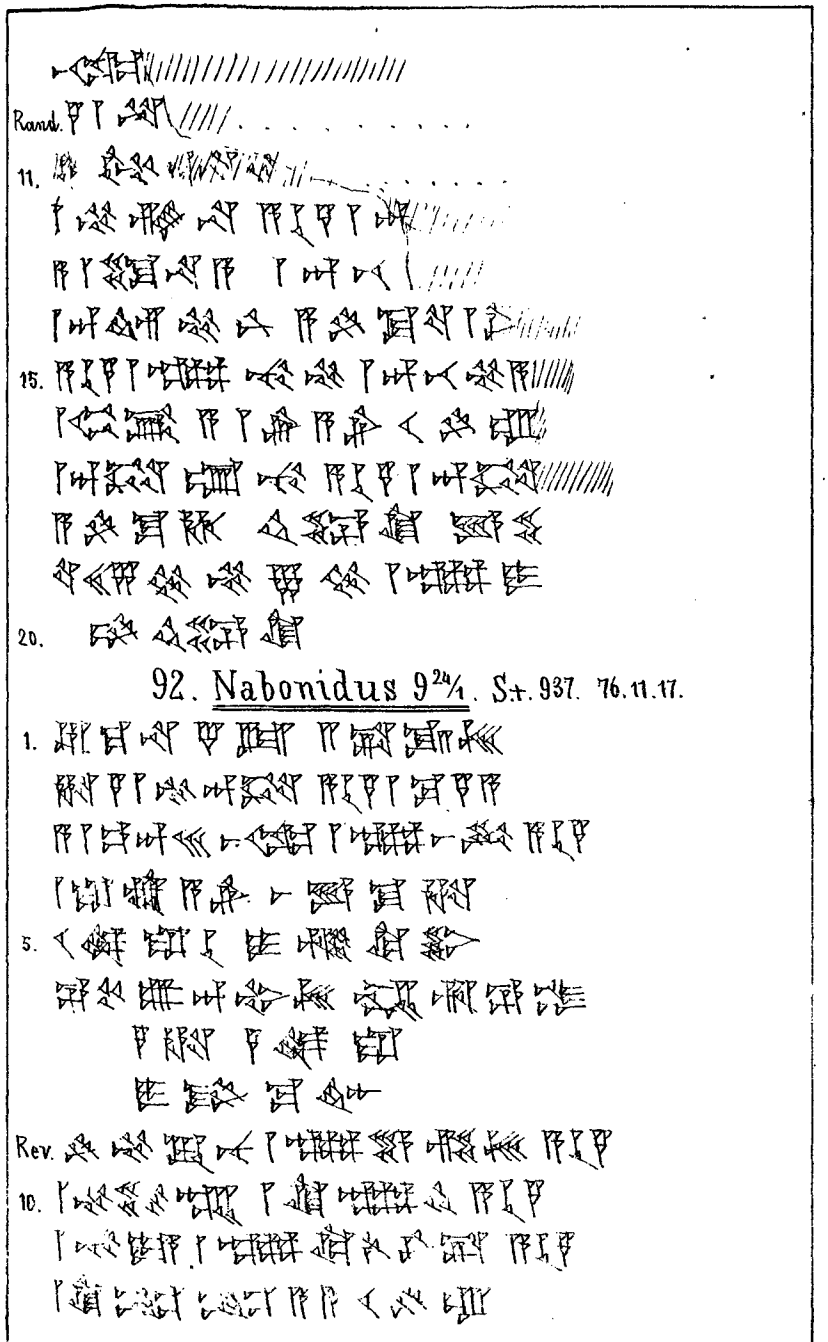
90. Nabonidus $8^{22}/_{12}$. n.12. 76.10.16.





91. Nabonidus $8^{25}/_{12}$. IV. 30. 79. 7. 30.

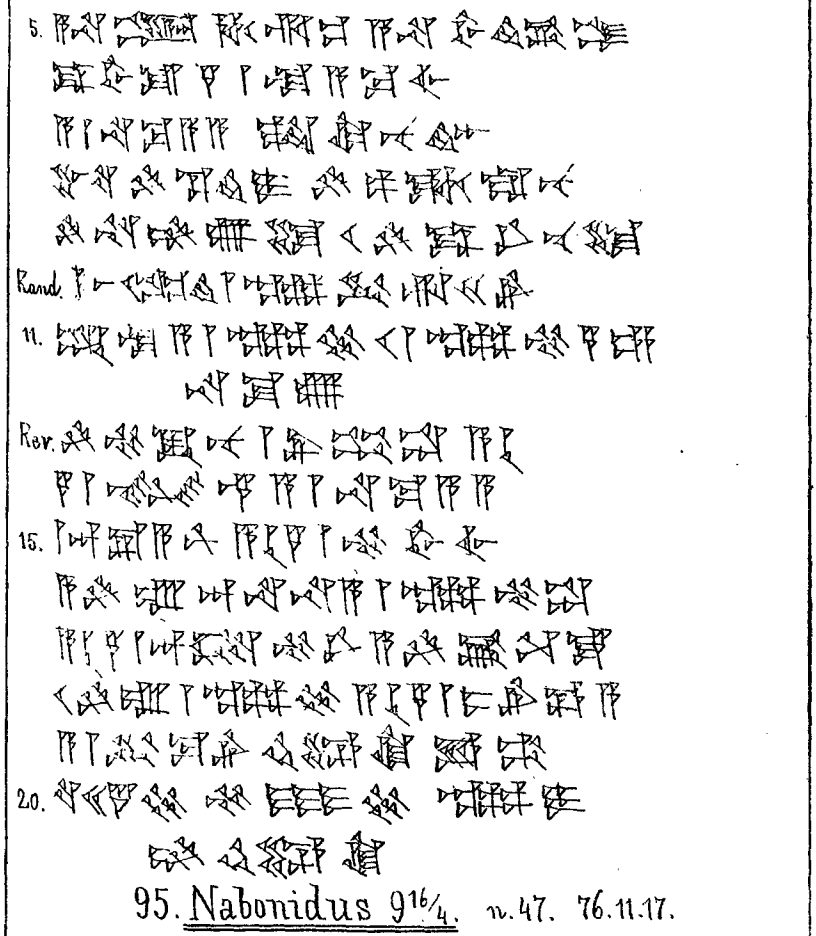




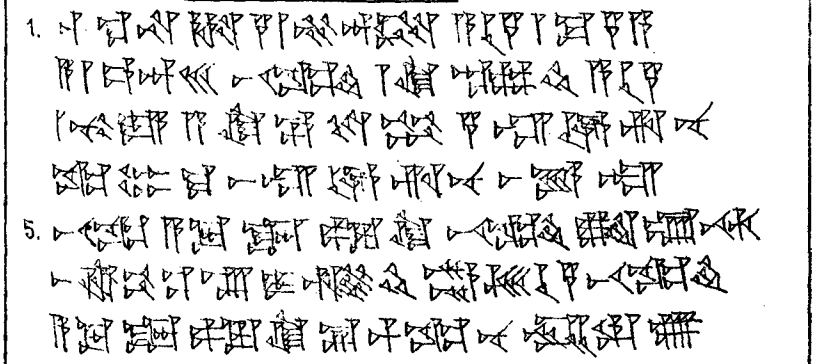
92. Nabonidus $9^{24}/_{1}$. S+. 937. 76.11.17.

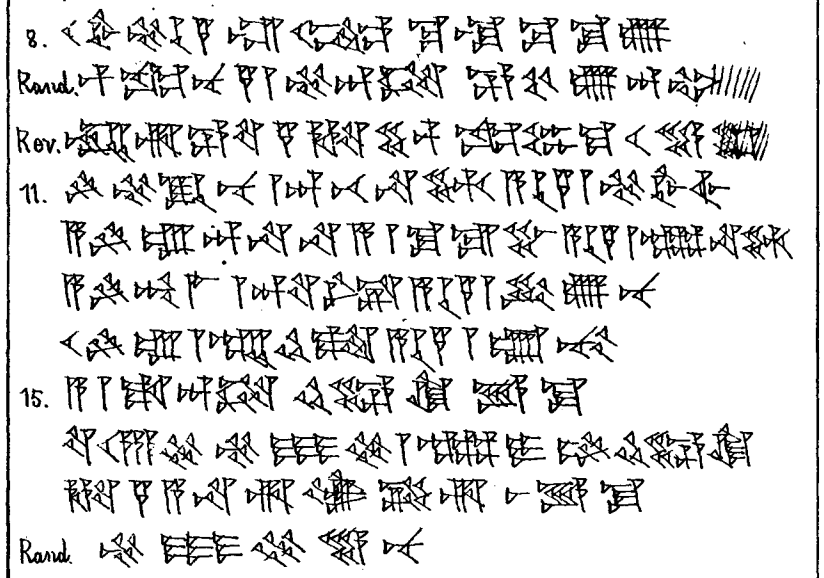
93. Nabonidus $9^{29}/_{1}$. n. 1032. 76. 11. 17.

94. Nabonidus $9^{24}/_{2}$. S.t. 333. 76. 11. 17.

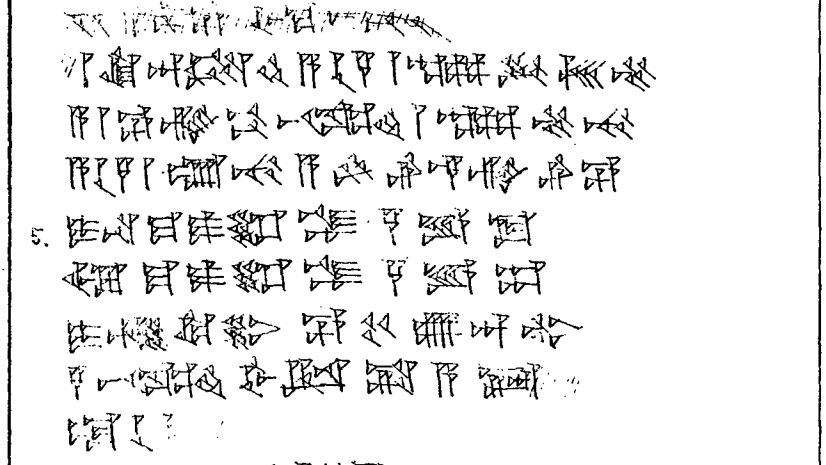


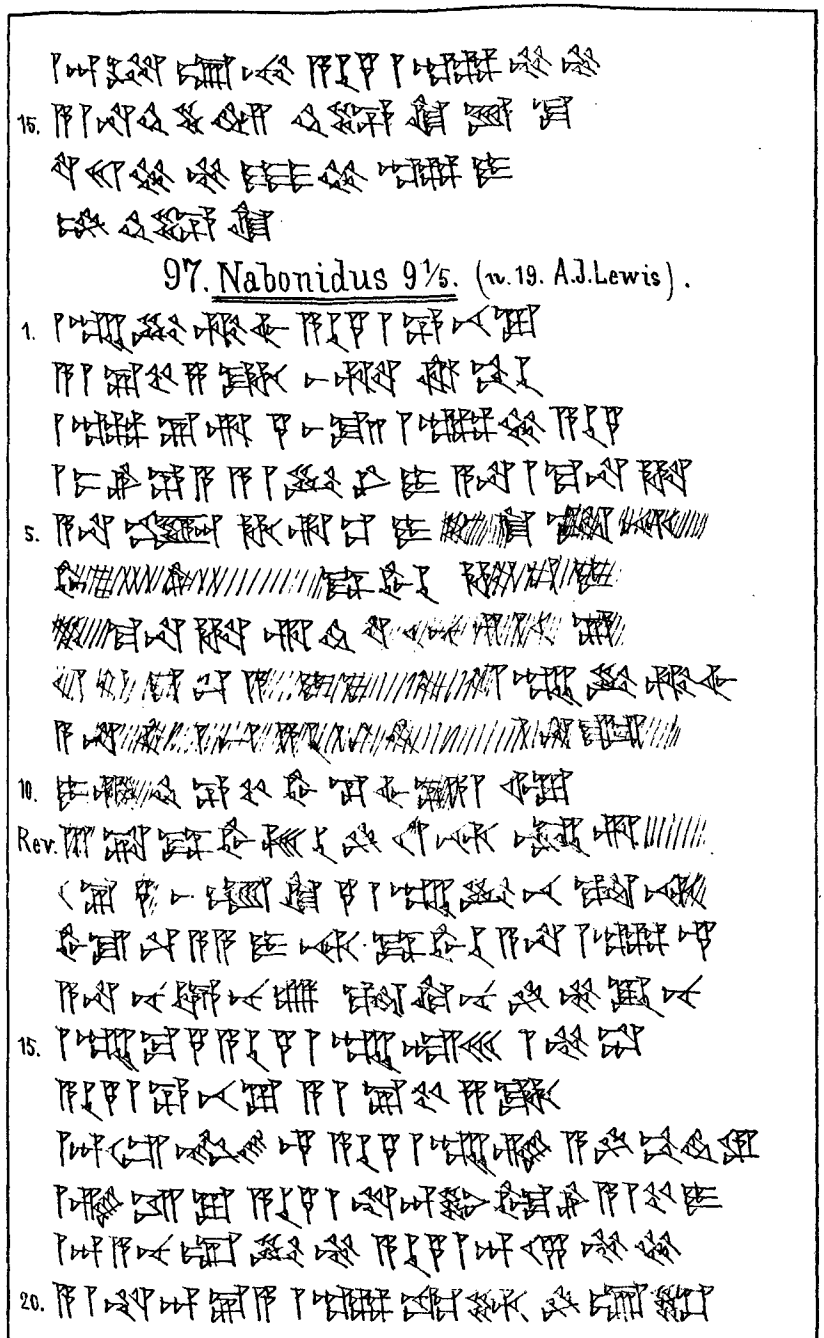
95. Nabonidus $9^{16}/_{4}$. n.47. 76.11.17.



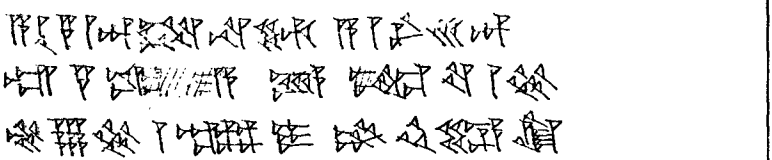


96. Nabonidus $9^{21}/_{4}$. S+.437. 76.11.17.

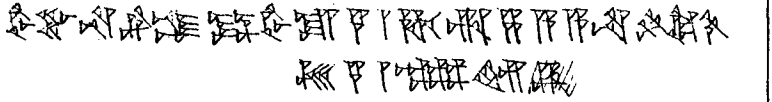


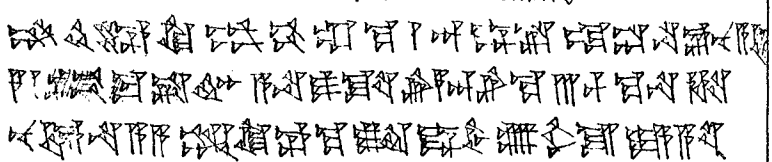


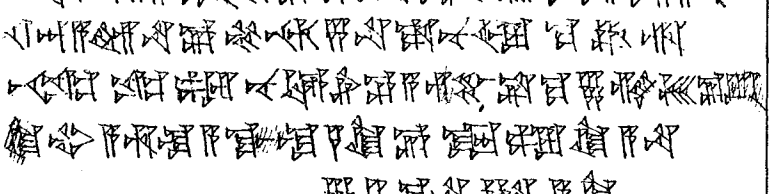
97. Nabonidus 9½. (n. 19. A.J.Lewis).

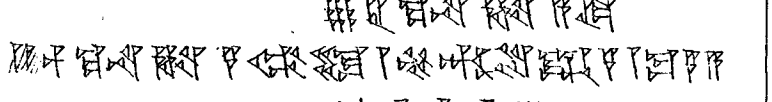
21. 

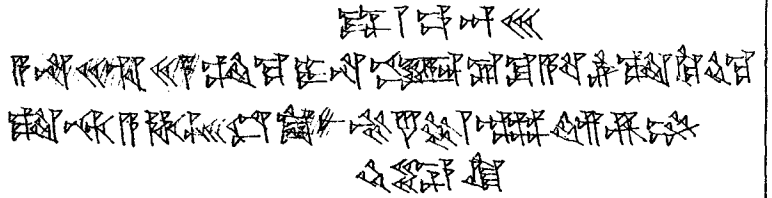
98. Nabonidus 9²⁶/₆ . Sp. 41.

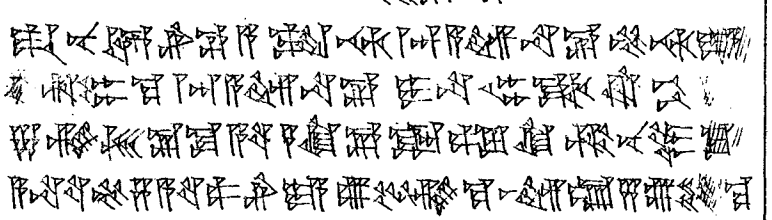
1. 

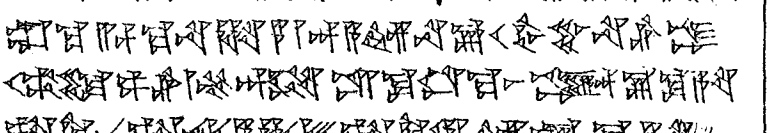
2. 

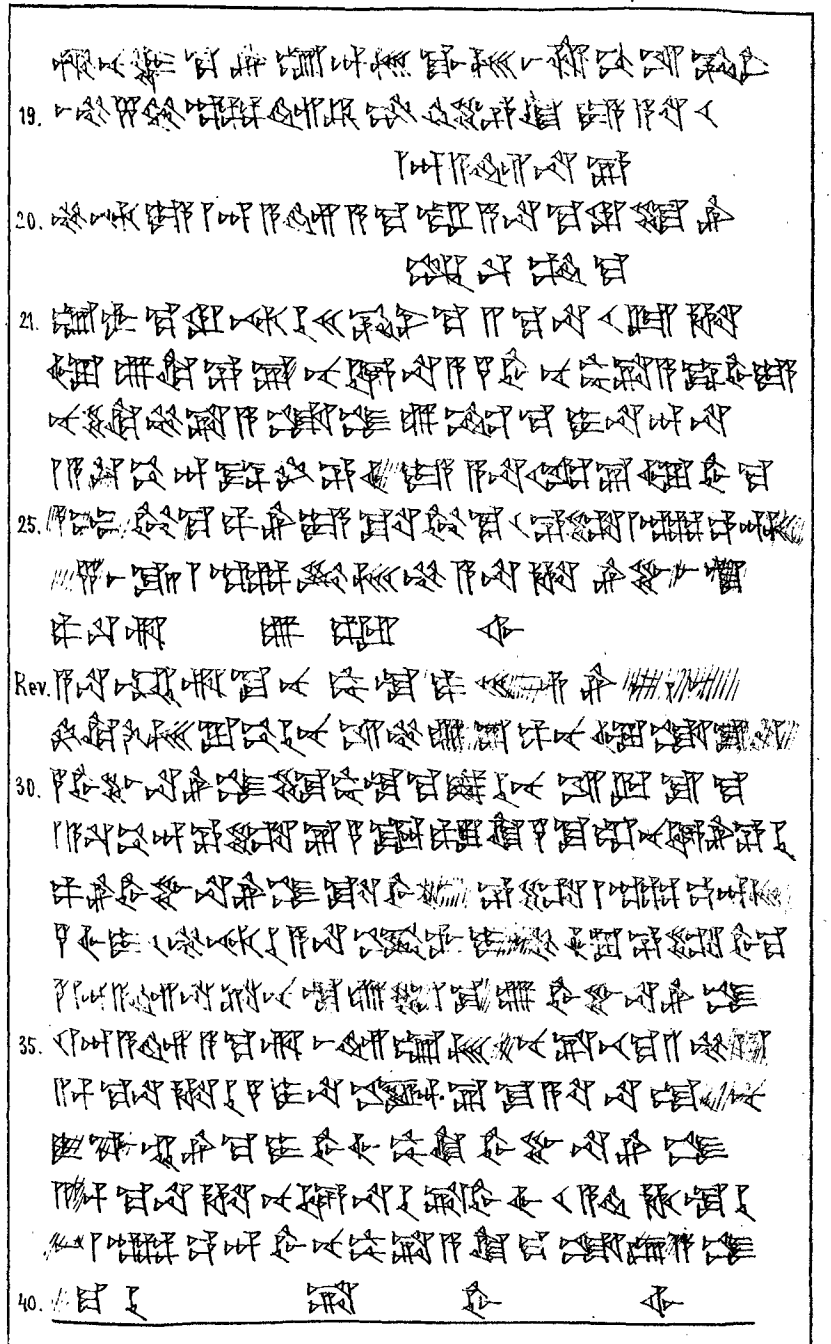
5. 

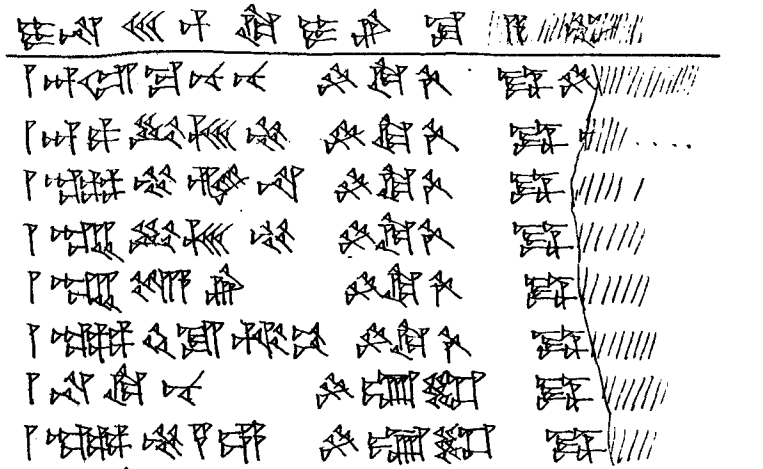
8. 

9. 

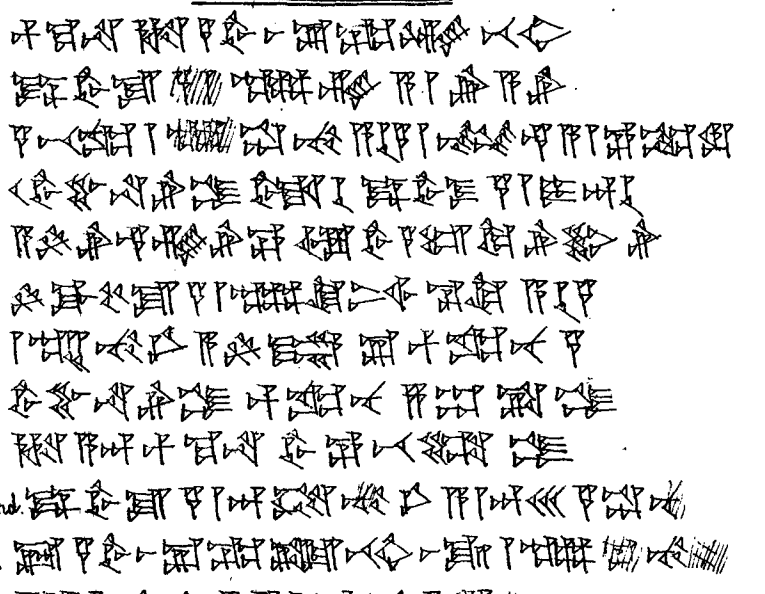
11. 

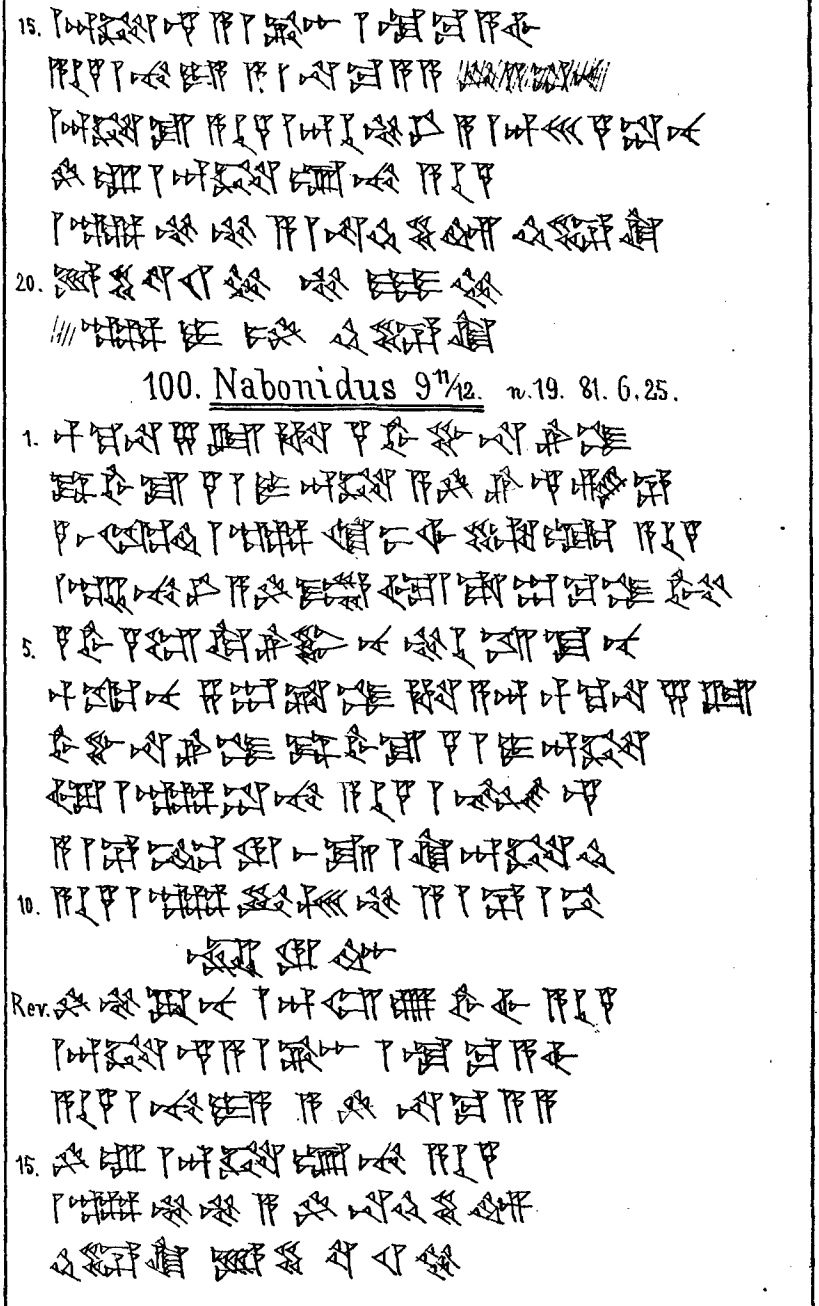
15. 



41. 

99. Nabonidus 9 11/12. Rm 2,3. 79.11.8.

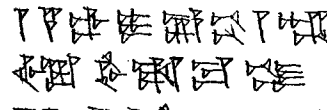


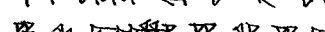
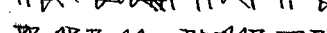
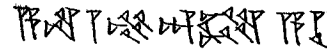
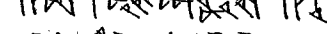


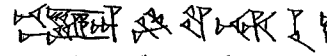
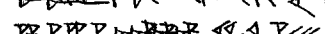
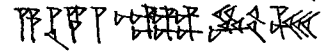
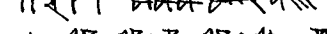
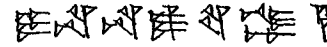
100. Nabonidus 9 11/12. n.19. 81. 6.25.

18.

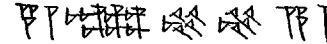
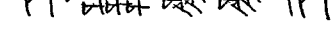
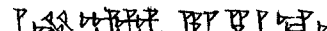
101. Nabonidus 9 15/12. S+. 76. 11. 17. 537.

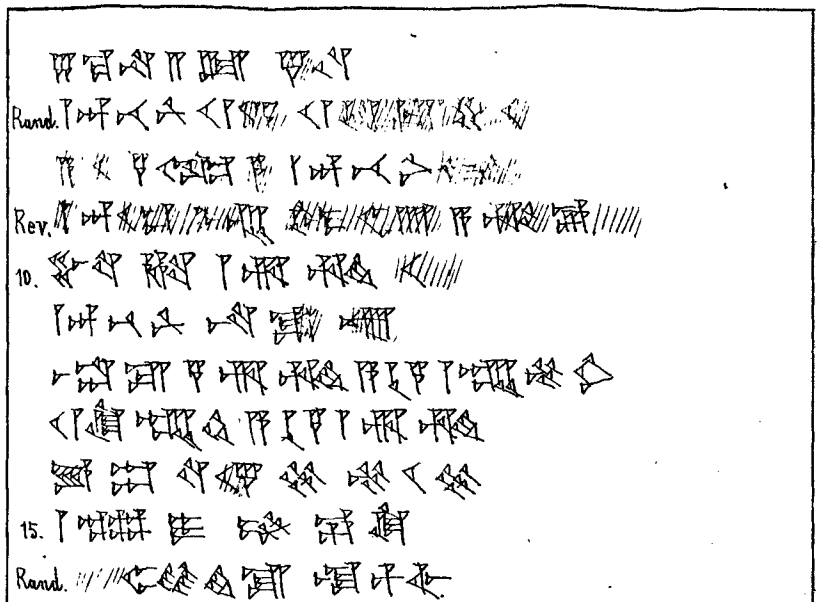
1. 


5.




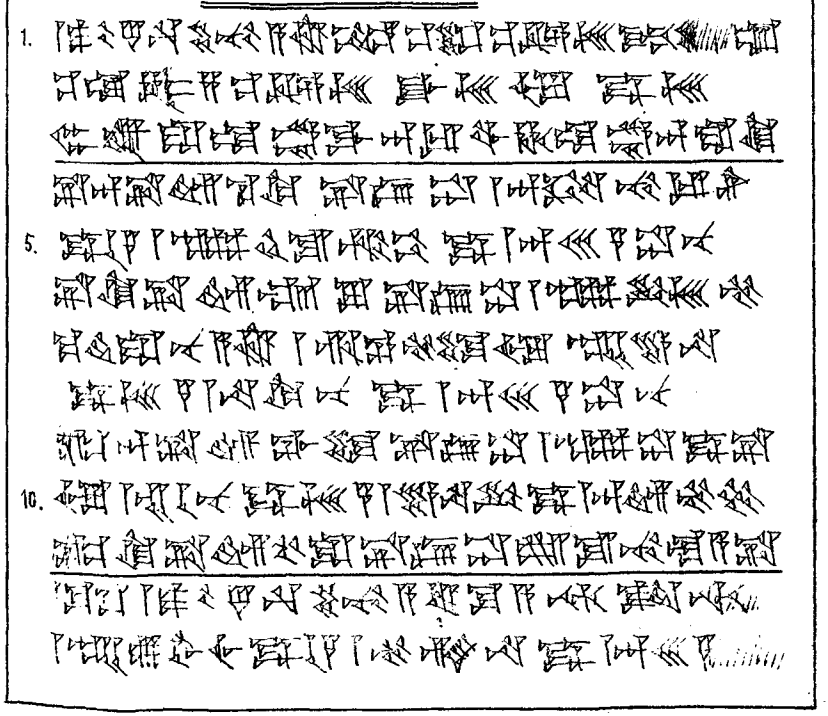
10.
Rev.






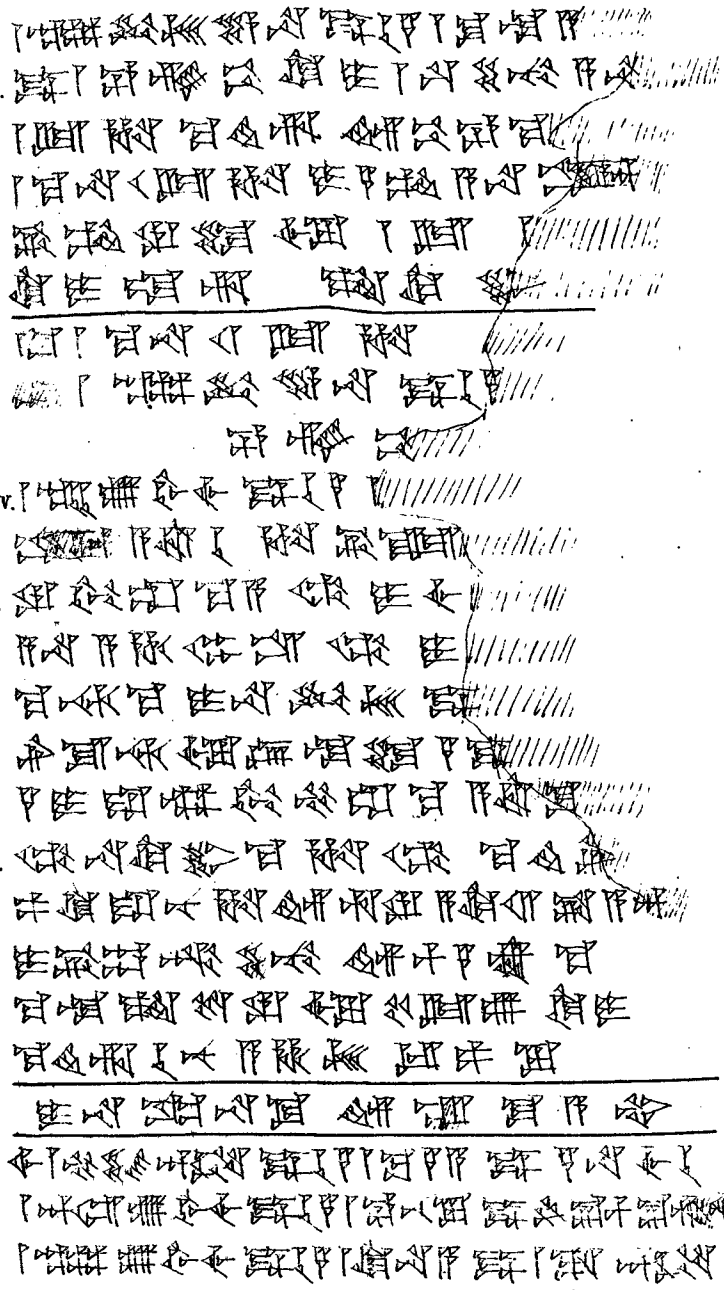
102. Nabonidus 10 14/10. n. 34. 79. 7. 30.

1.


5. 



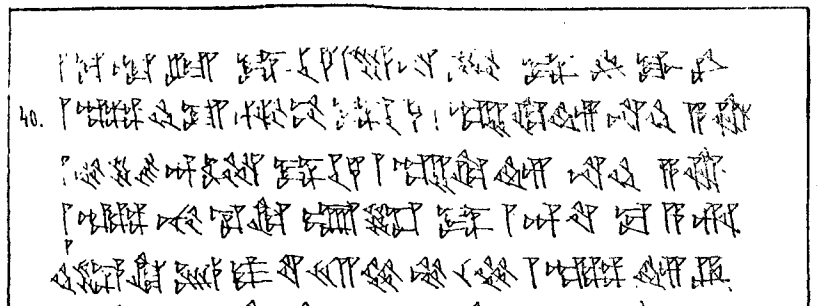
103. Nabonidus $10^{22}/_{11}$. SH.37.



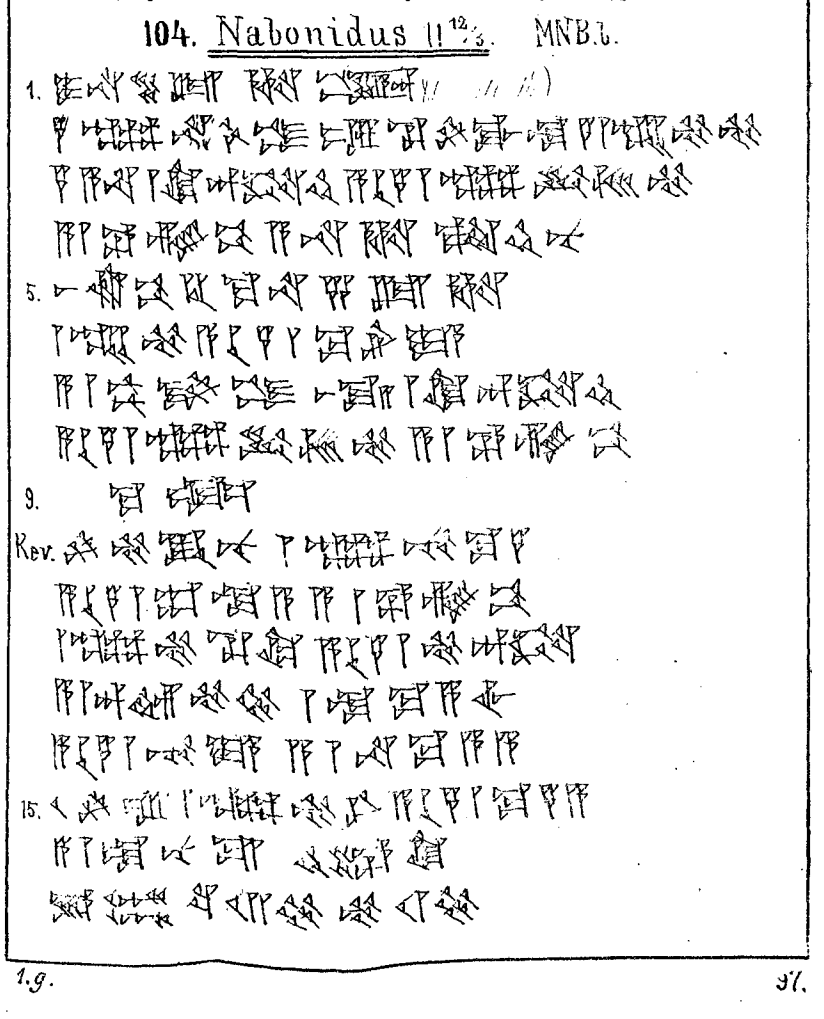


Rev.

15. 20. 25. 30. 35.



104. Nabonidus 11 12/3. MNB.6.



18.

105. Nabonidus 12 8/2. Sp.38.

1.

4. Rest abgebrochen.

Rev.

6.

106. Nabonidus 14 13/5. S.+.434. 76.11.17.

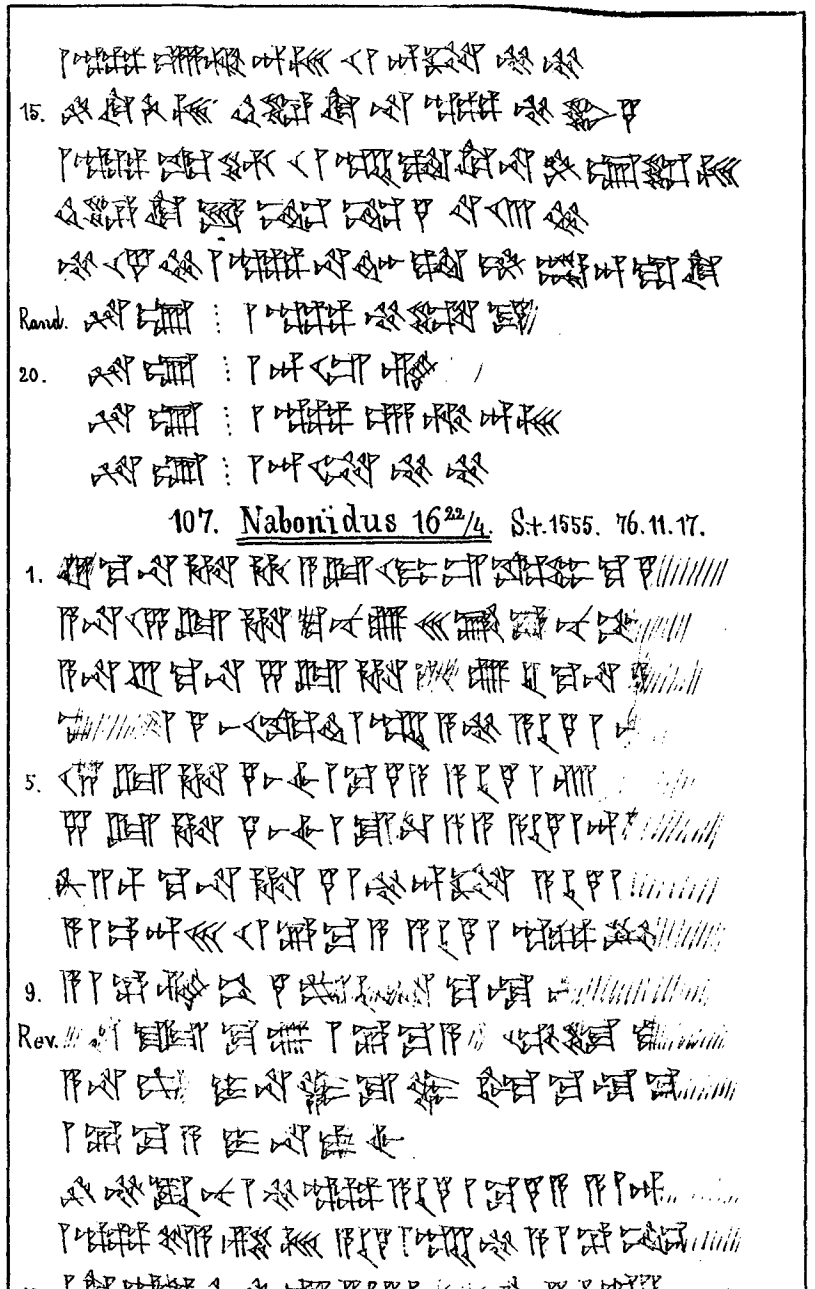
1.

5.

10.

Rev.

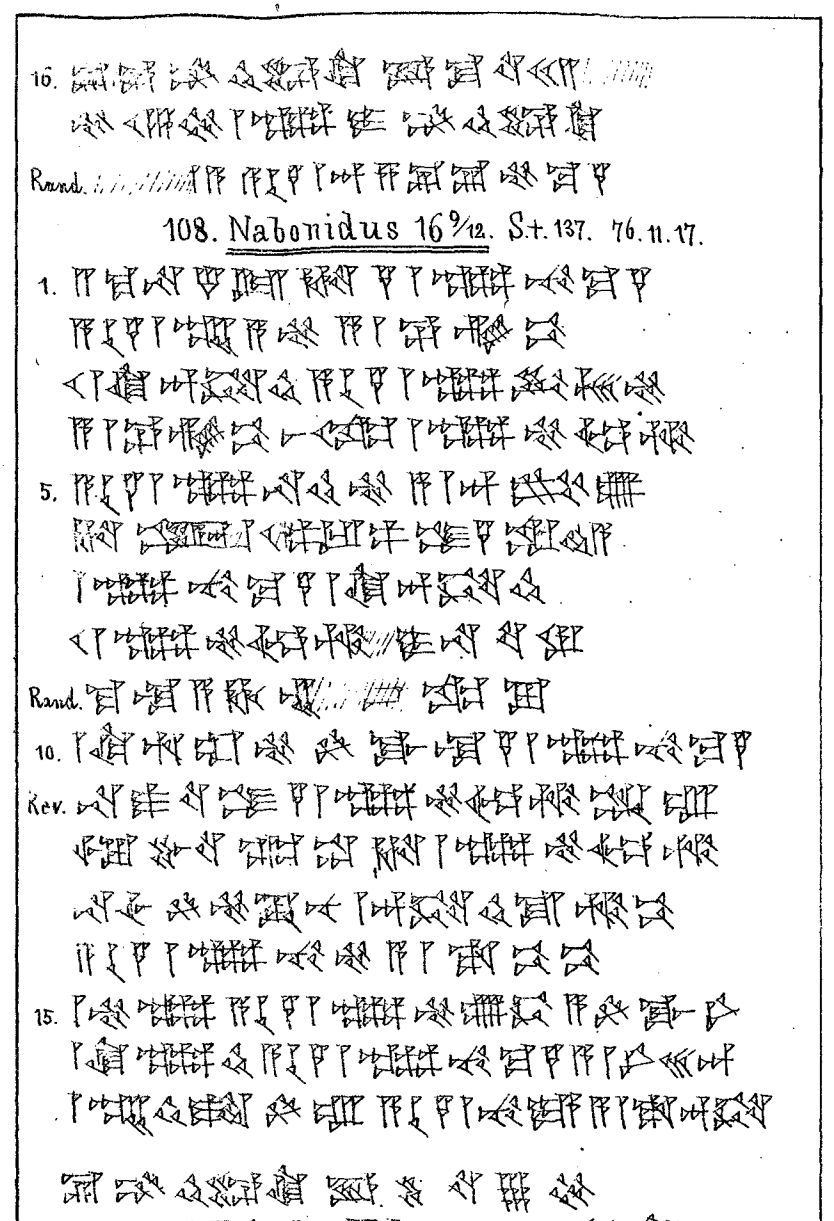
13.



107. Nabonidus $16^{22}/_{4}$. S.t.1555. 76.11.17.

Rand.

Rev.



108. Nabonidus 16 9/12. S.t. 137. 76.11.17.

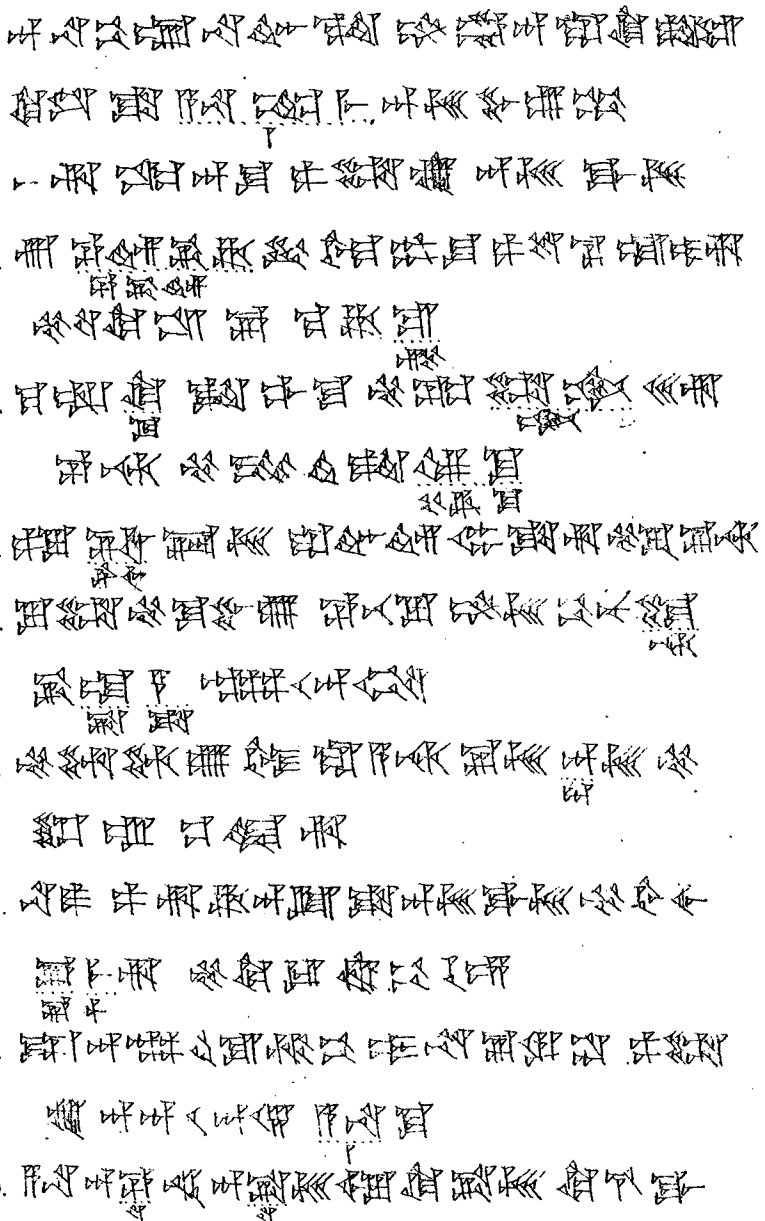
Rand.

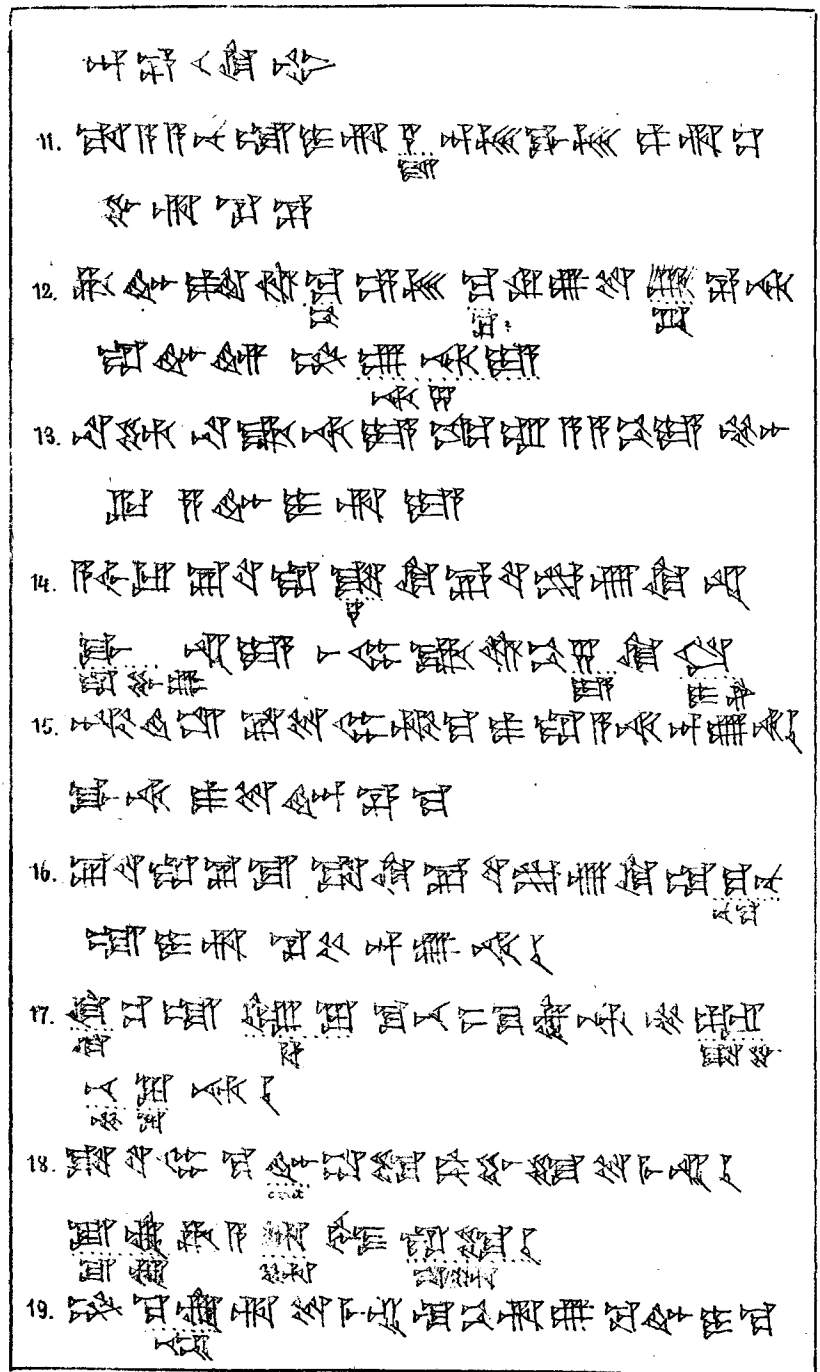
Rand.

Rev.

109. Cylinder-Inschrift von Nabonidus

aus Aboo-Habba. A.H. n.3. u.n.4. 81.4.28.





20.

21.

22.

23.

24.

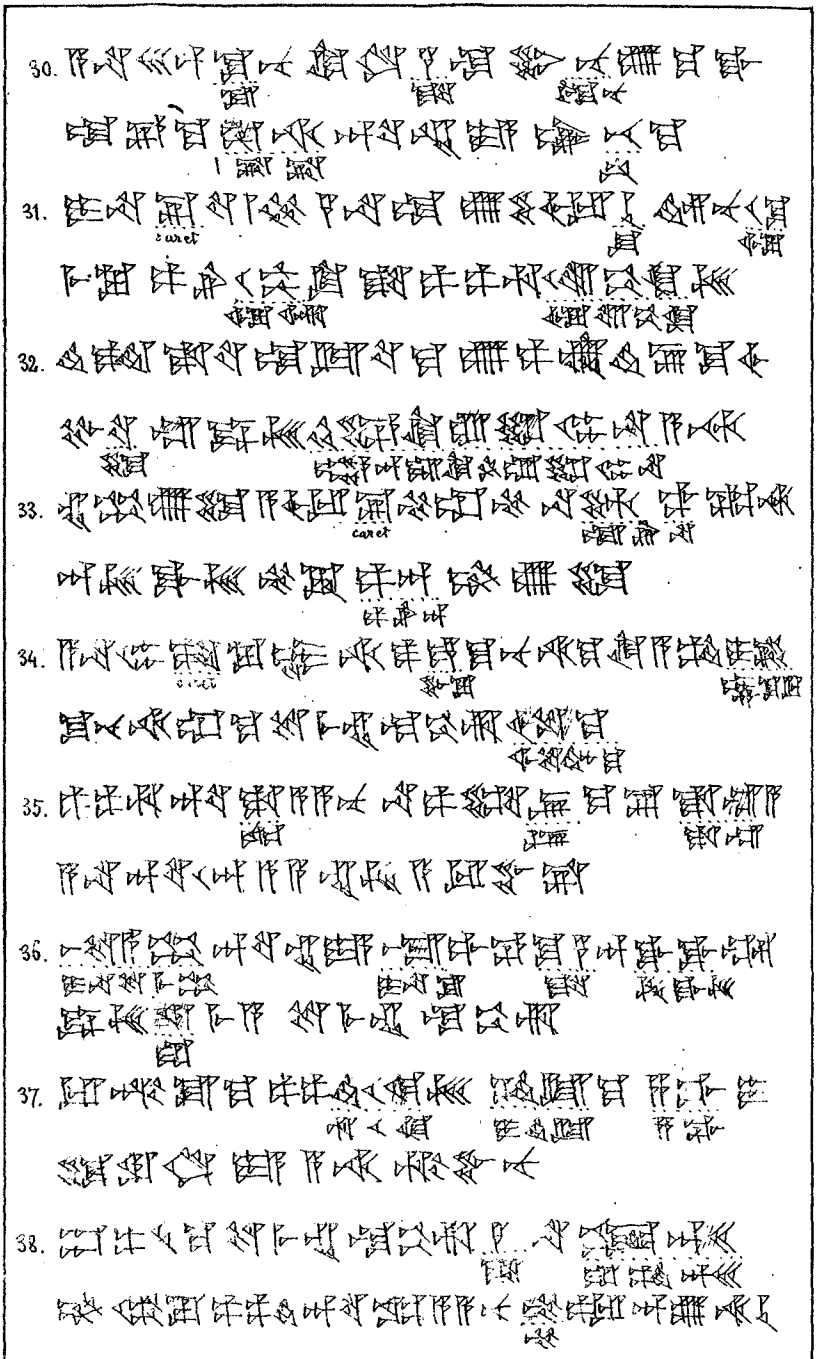
25.

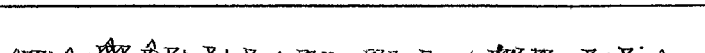
26.

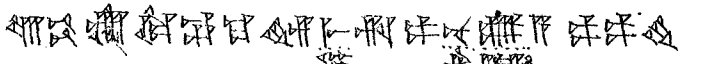
27.

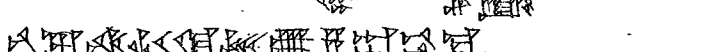
28.

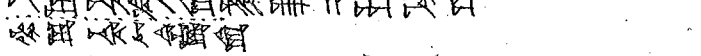
29.



39. 



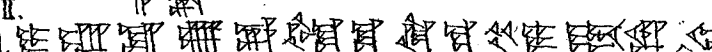
40. 



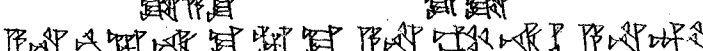
Col. II.

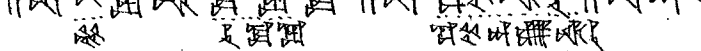
41.

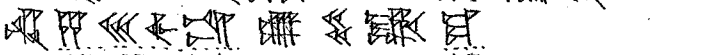
42.

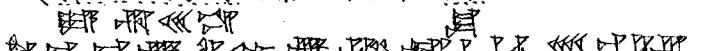


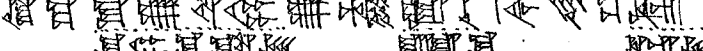
43.

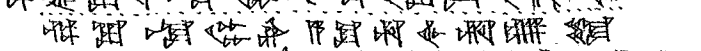
44. 

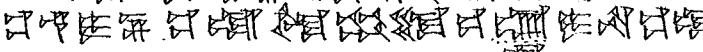


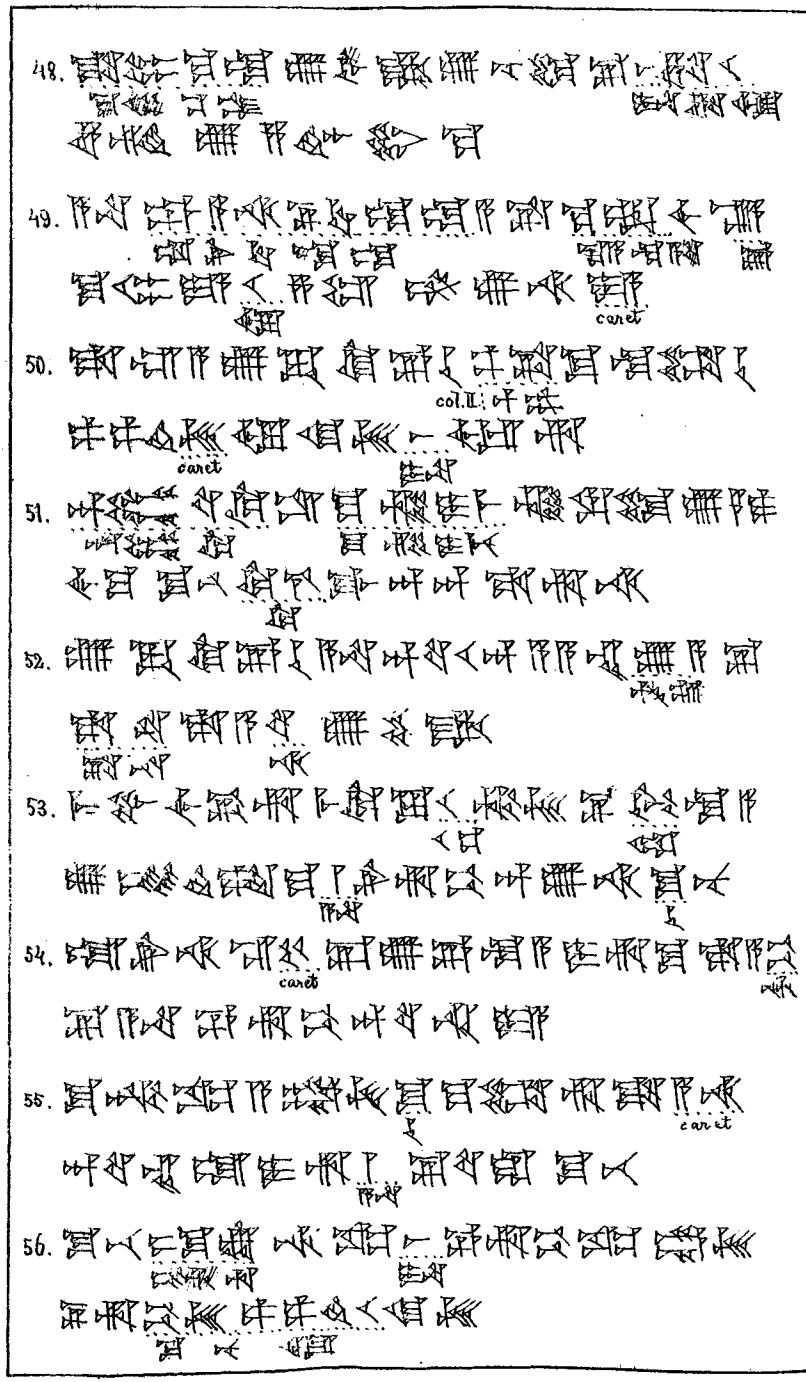
45. 

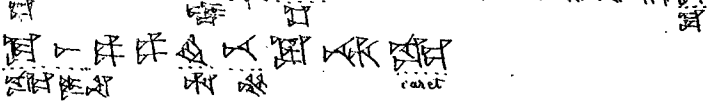


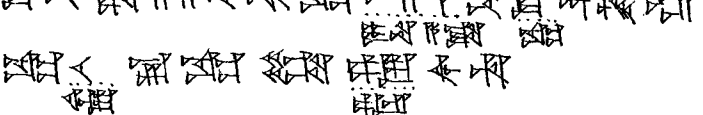
46. 

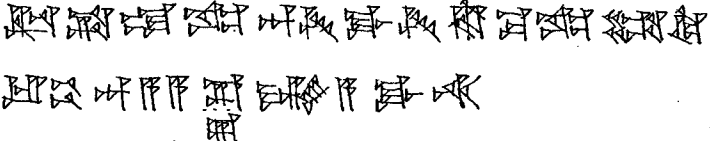
47. 

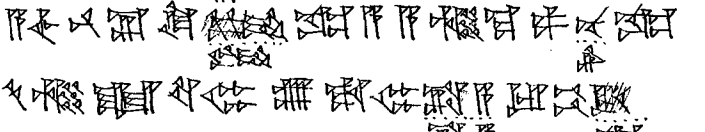


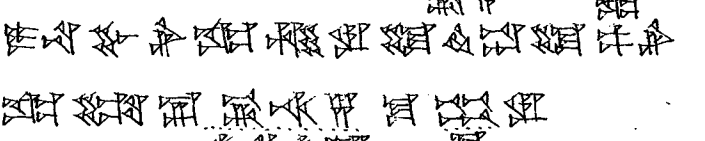

48.
49.
caret
50.
col.II: of
caret
51.
52.
53.
54.
caret
55.
caret
56.

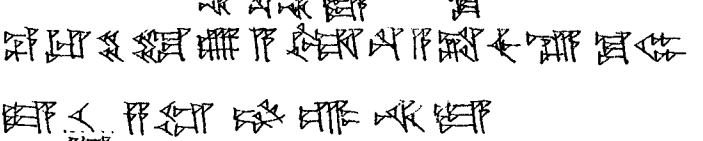
57. 

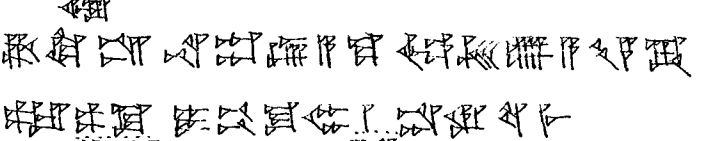
58. 

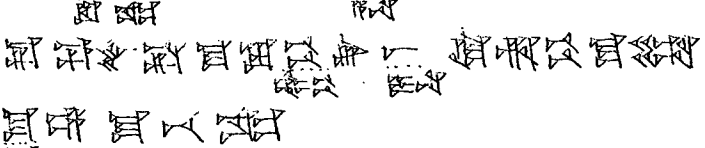
59. 

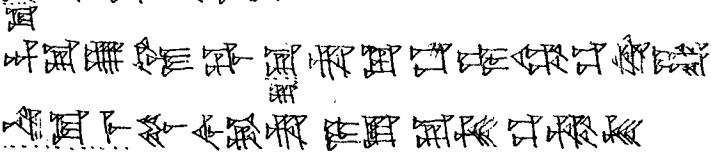
60. 

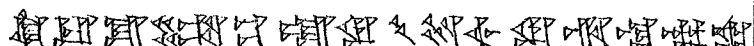
61. 

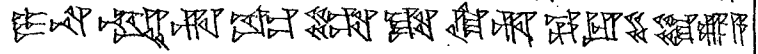
62. 

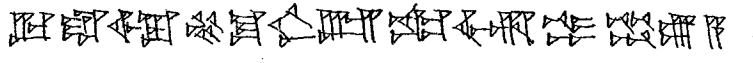
63. 

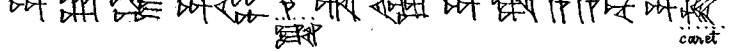
64. 

65. 

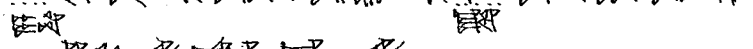
66. 

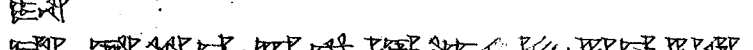
67. 

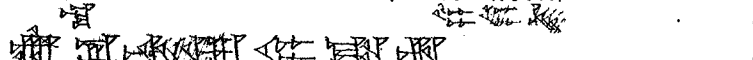
68. 

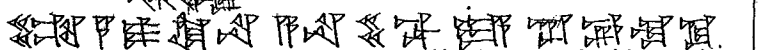
69. 

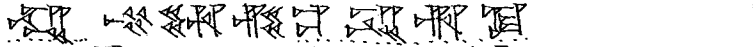
70.

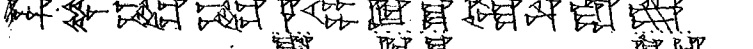
71. 

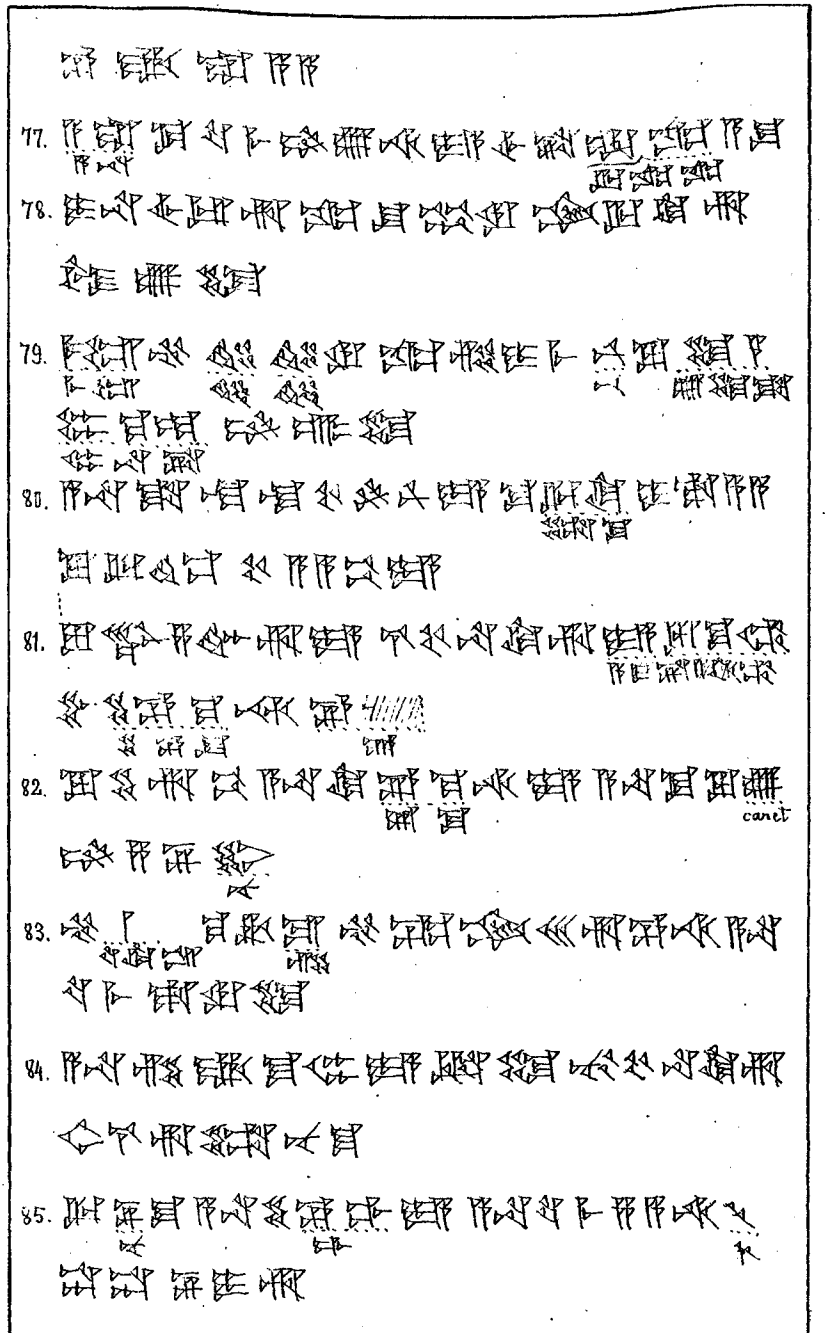
72. 

73. 

74. 

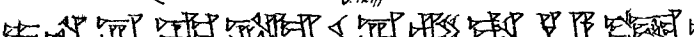
75. 

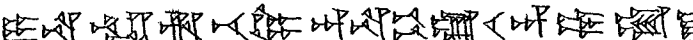
76. 



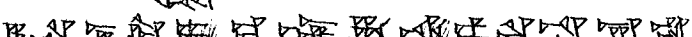
86.

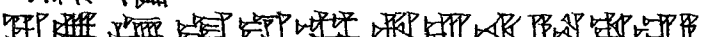
87.

88. 

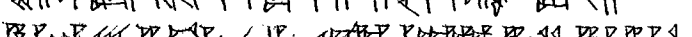
89. 

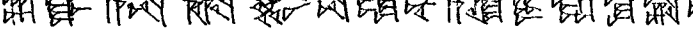
90.

91. 

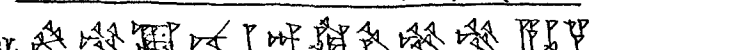
92. 

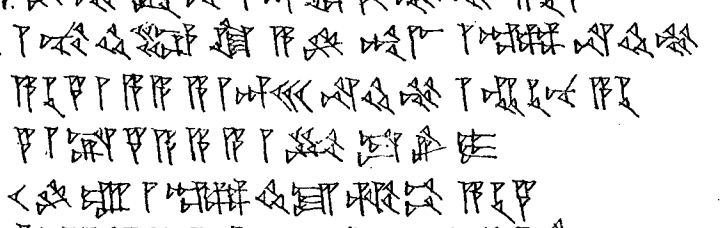
110. Neriglissar 0 9/12. S.+.133. 76.11.17.

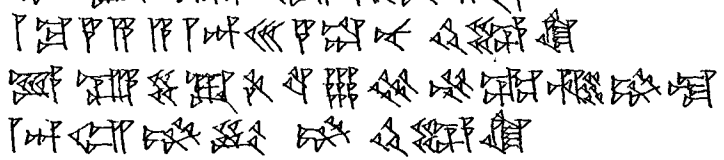
1. 

5. 

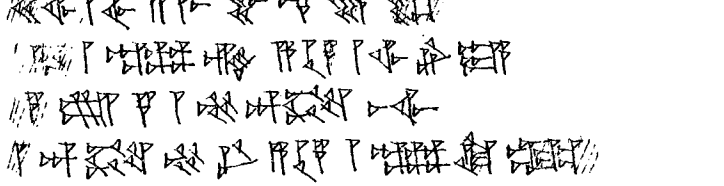
8.

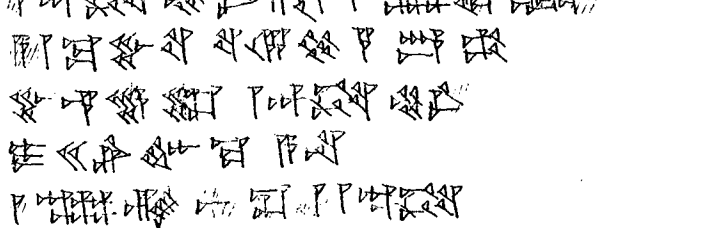
Rev. 

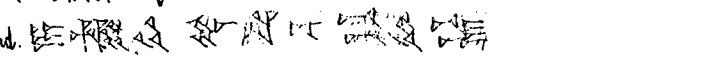
11. 

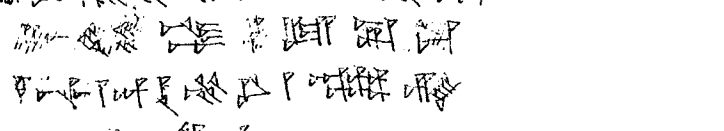
15. 

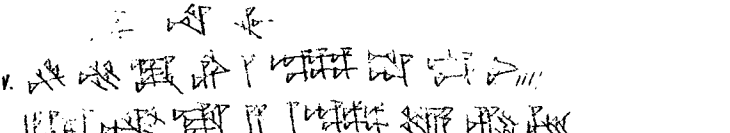
III. Neriglissar 1½. S.t. 300. 76.11.17.

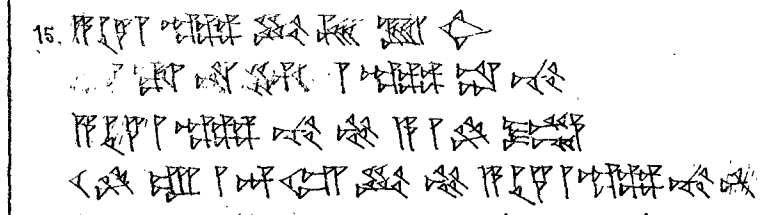
1. 

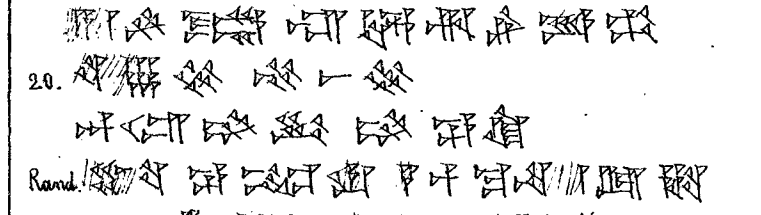
5. 

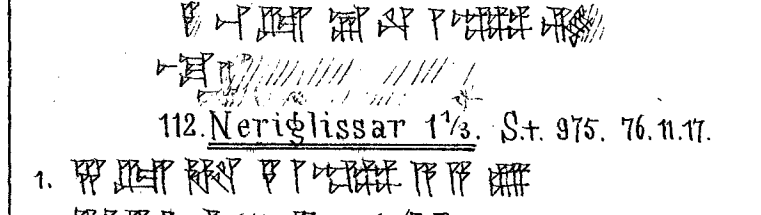
Rand. 

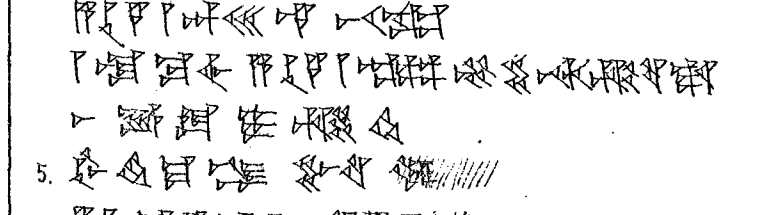
10. 

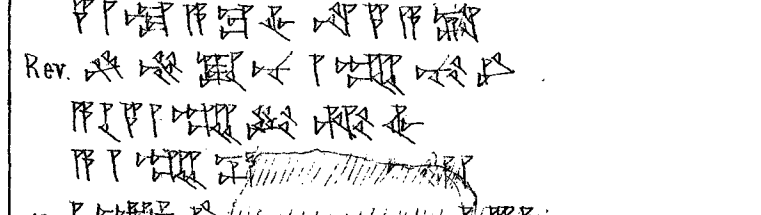
Rev. 

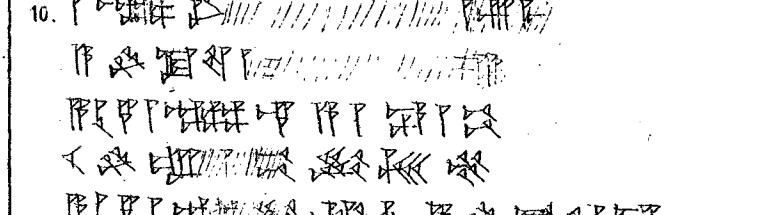


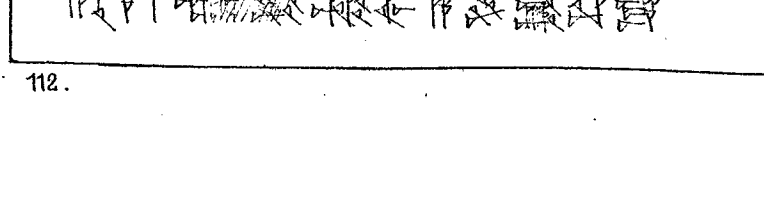




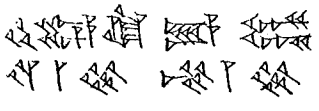




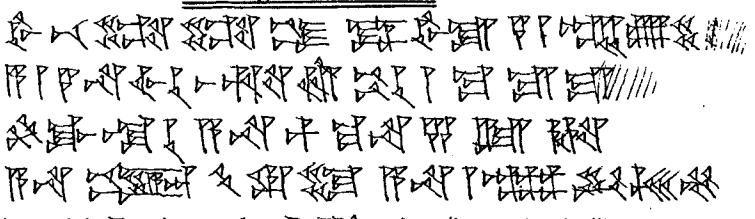


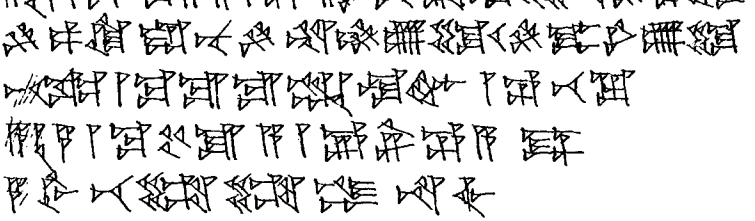


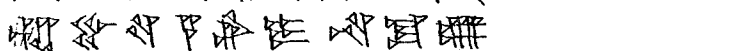
112. Neriglissar 1⅓. S.t. 975. 76.11.17.

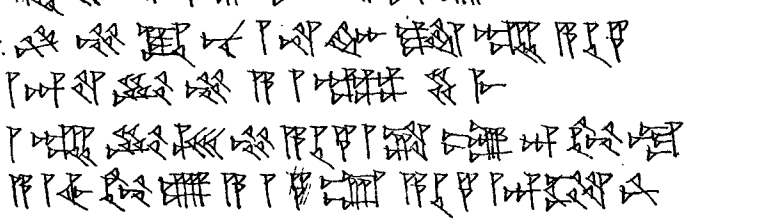
15. 

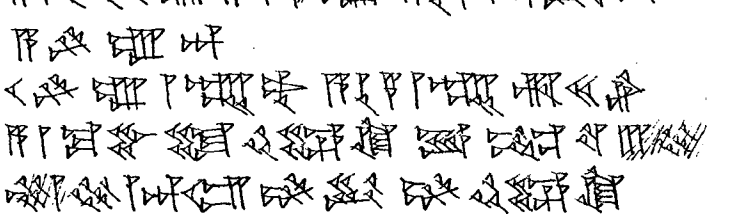
113. Neriglissar 1 3/5. S.t.301. 76.11.17.

1. 

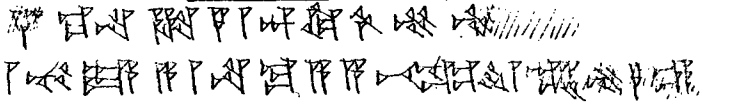
5. 

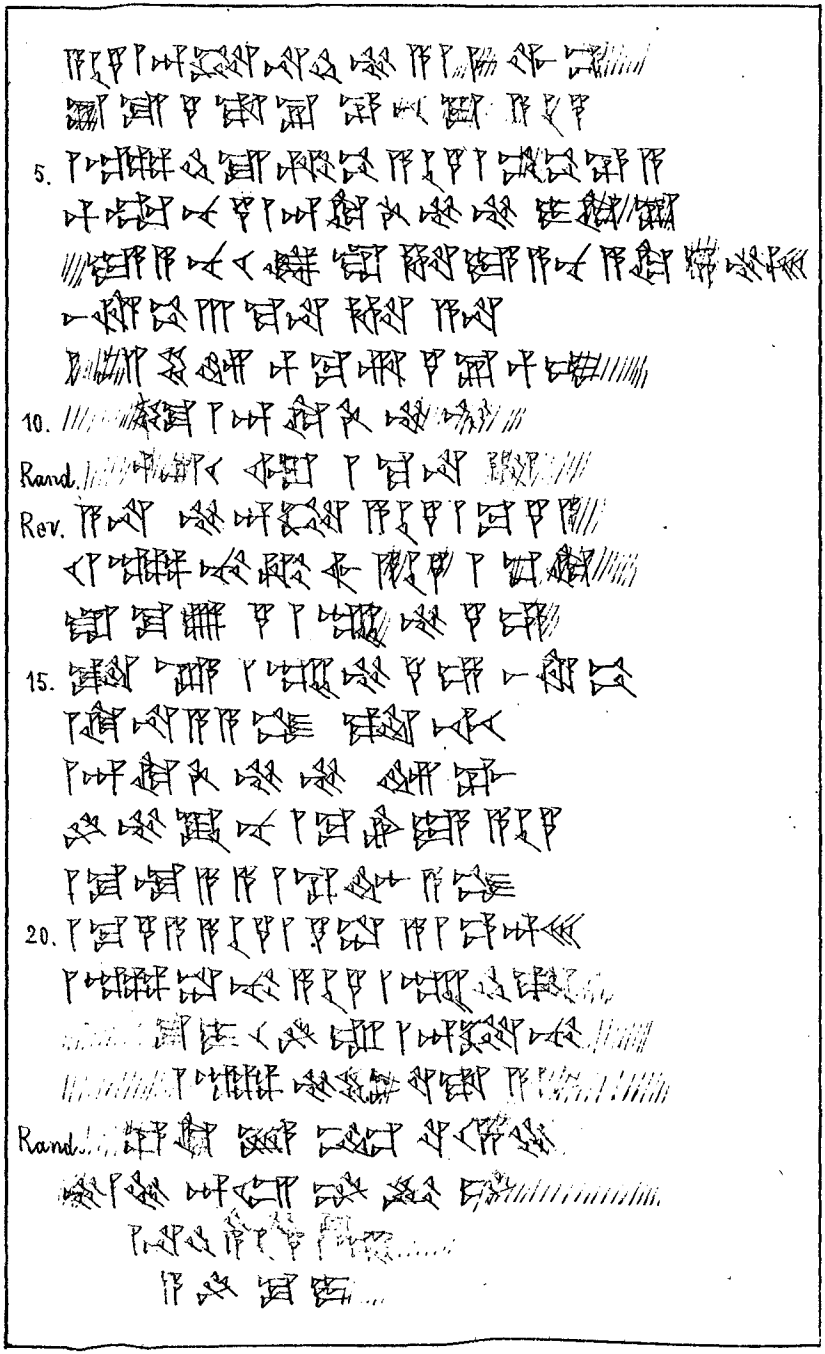
10. 

Rev. 

15. 

114. Neriglissar 1 15/5. (S.t.) 2. 76.10.16.

1. 

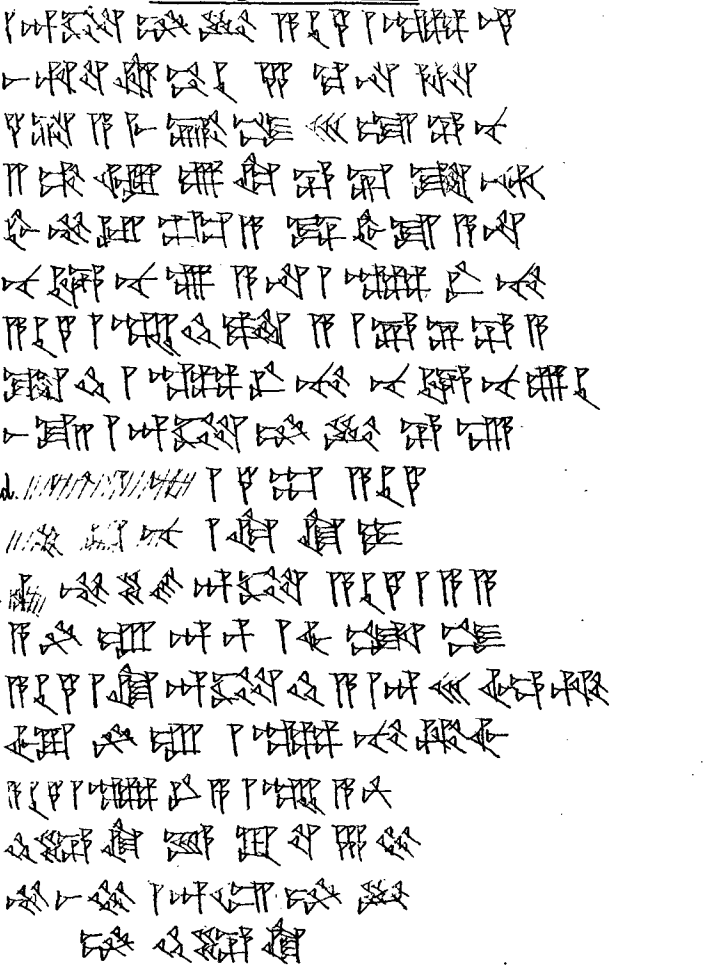


Rand.

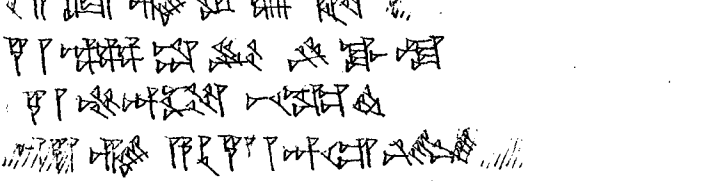
Rev.

Rand.

115. Neriglissar 1⅙. S.+. 252. 76. 11. 17.



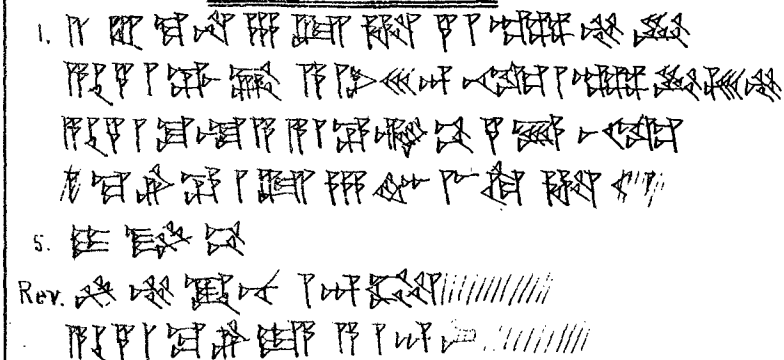
116. Neriglissar 1 15/7. S.+. 1691. 76. 11. 17.



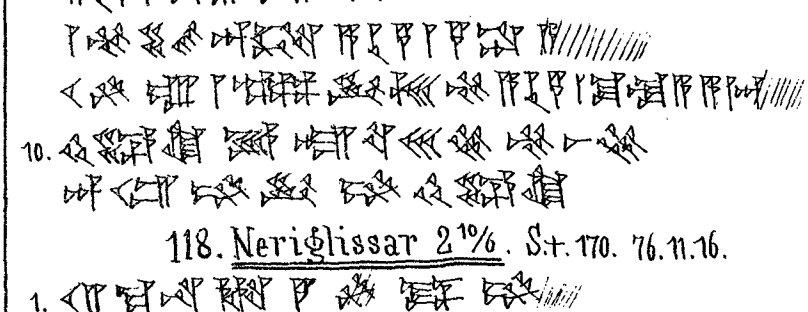
5. [illegible] (Rest abgebrochen)

Rev. [illegible]

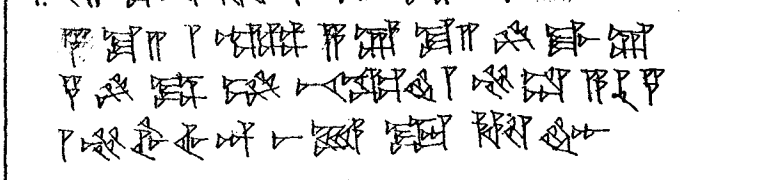
117. Neriglissar 1 3/8. S.t. 1285. 76.11.17.

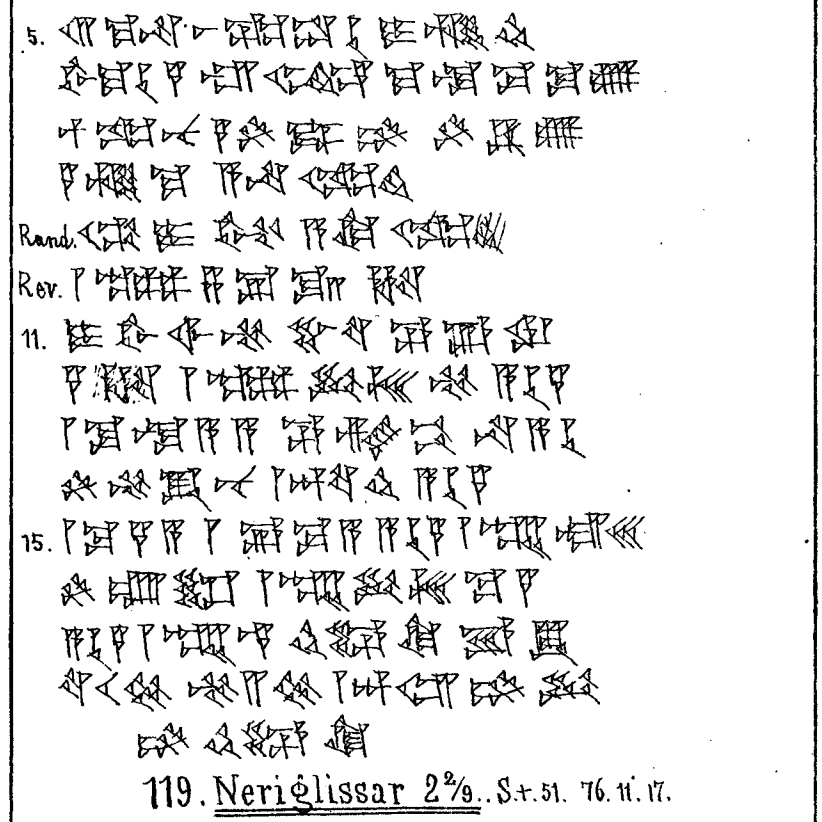


Rev.

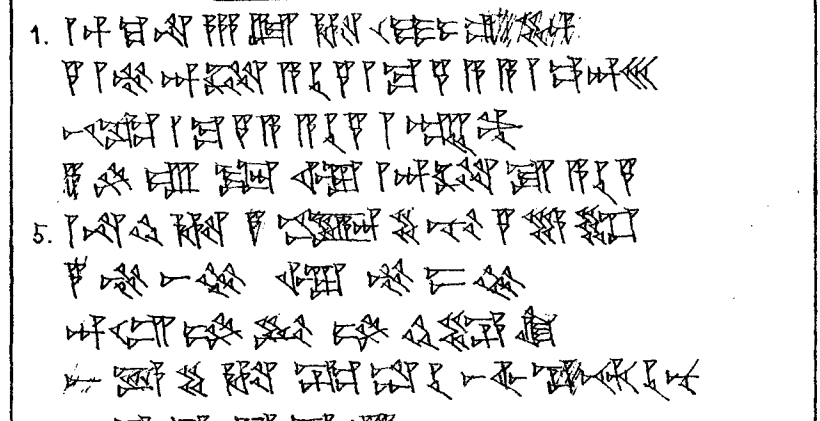


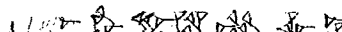
118. Neriglissar 2 1/6. S.t. 170. 76.11.16.

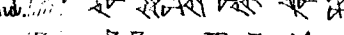




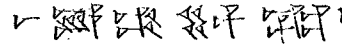
119. Neriglissar 2⅔. S.+.51. 76. 11. 17.

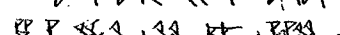


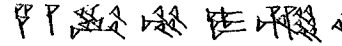
Rand. 

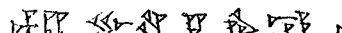
Rev. 

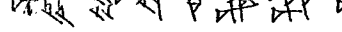
12.

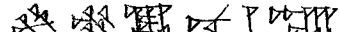


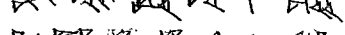
15. 



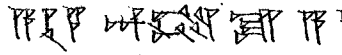


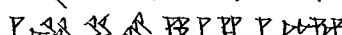




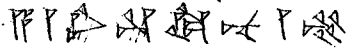
20. 

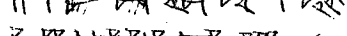
Rand.

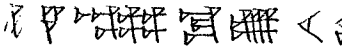


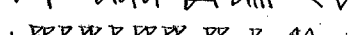
24. 

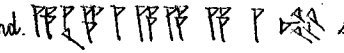
120. Neriglissar $2^{21}/_{11}$. S.+. 253. 76.11.17.

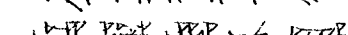
1. 

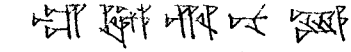




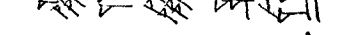


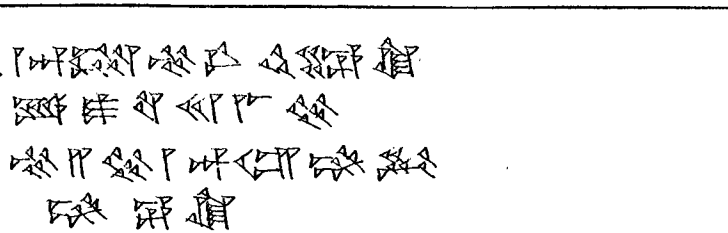
5. 



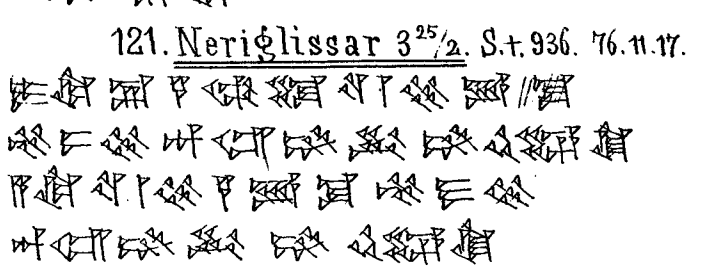
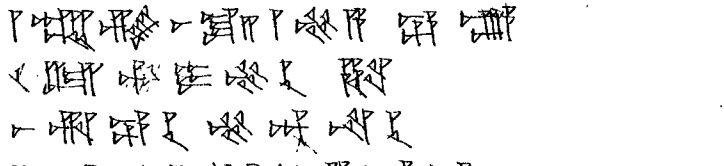
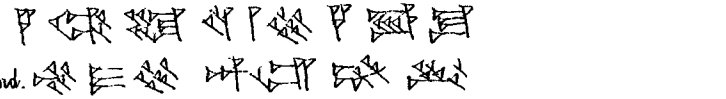
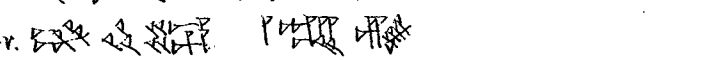
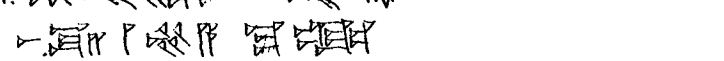
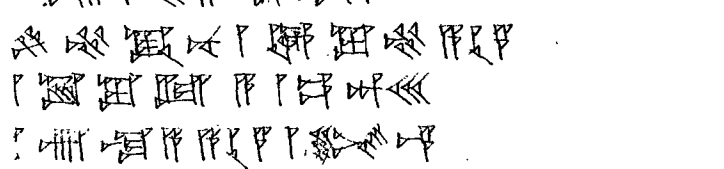
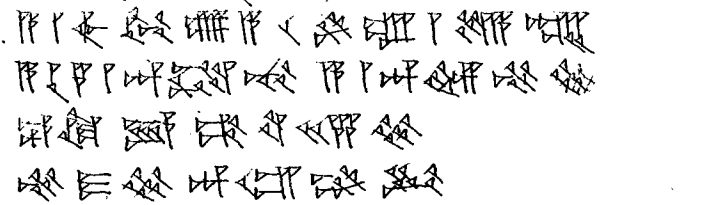
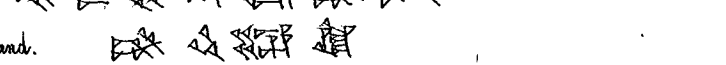


Rev.

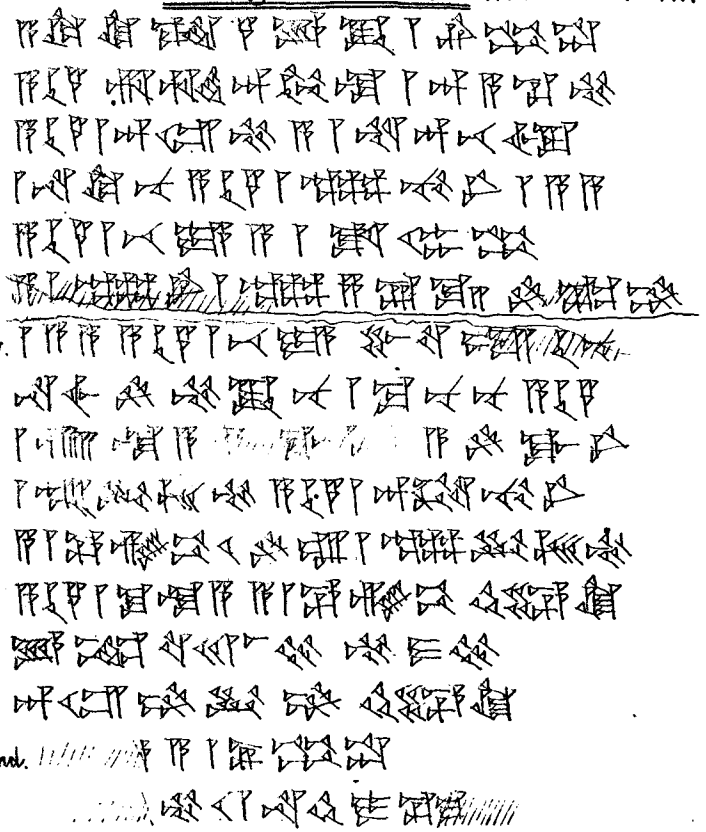
9. 

10. 

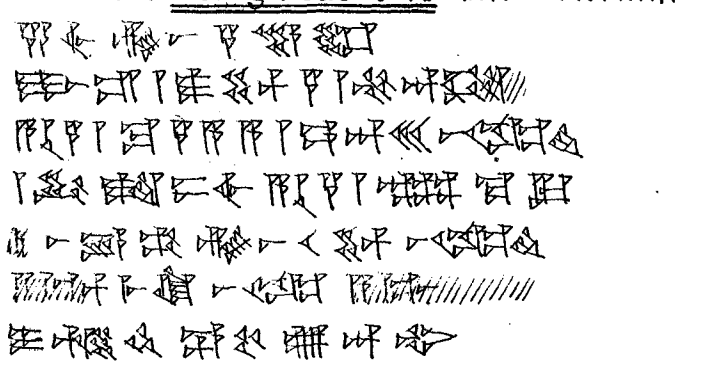
121. Neriglissar $3^{25}/_{2}$. S.t. 936. 76.11.17.

1. 
5. 
8. 
Rand. 
Rev. 
11. 
15. 
Rand. 

122. Neriglissar $3^{21}/_{5}$. S.+.1585. 76.11.17.



123. Neriglissar $3^{23}/_{9}$. S.+.326. 76.11.17.



Rand. [illegible]

Rev. [illegible]

10. [illegible]

15. [illegible]

124. Neriglissar 3⅝. S.t. 304. 76.11.17.

1. [illegible]

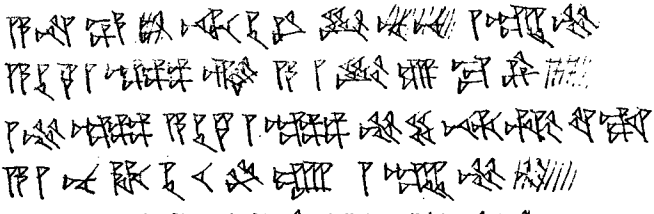
5. [illegible]

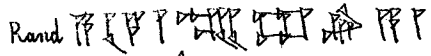
8. [illegible]

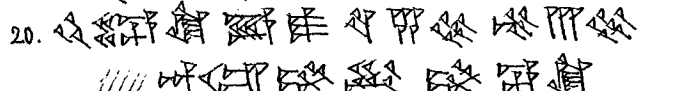
Rand. [illegible]

Rev. [illegible]

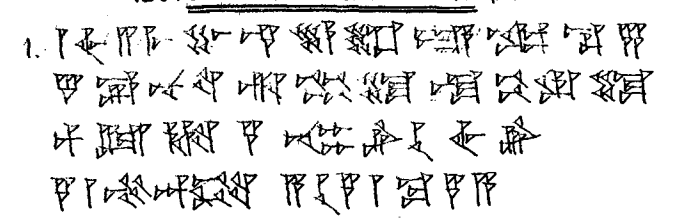
11. [illegible]

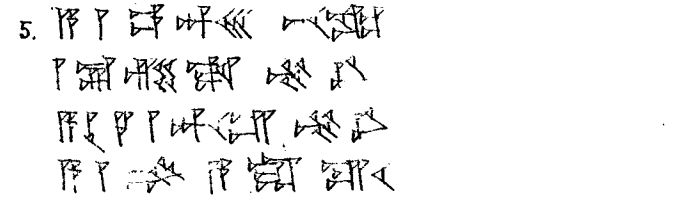
15. 

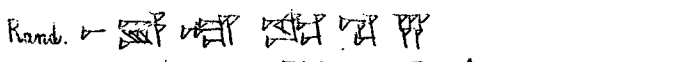
Rand 

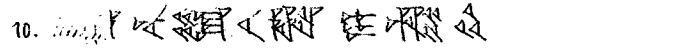
20. 

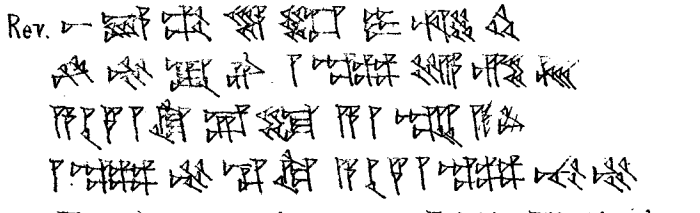
125. Erlinnerodach 0 21/7. S+. 933. 16.11.17.

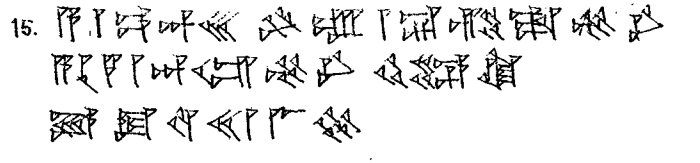
1. 

5. 

Rand. 

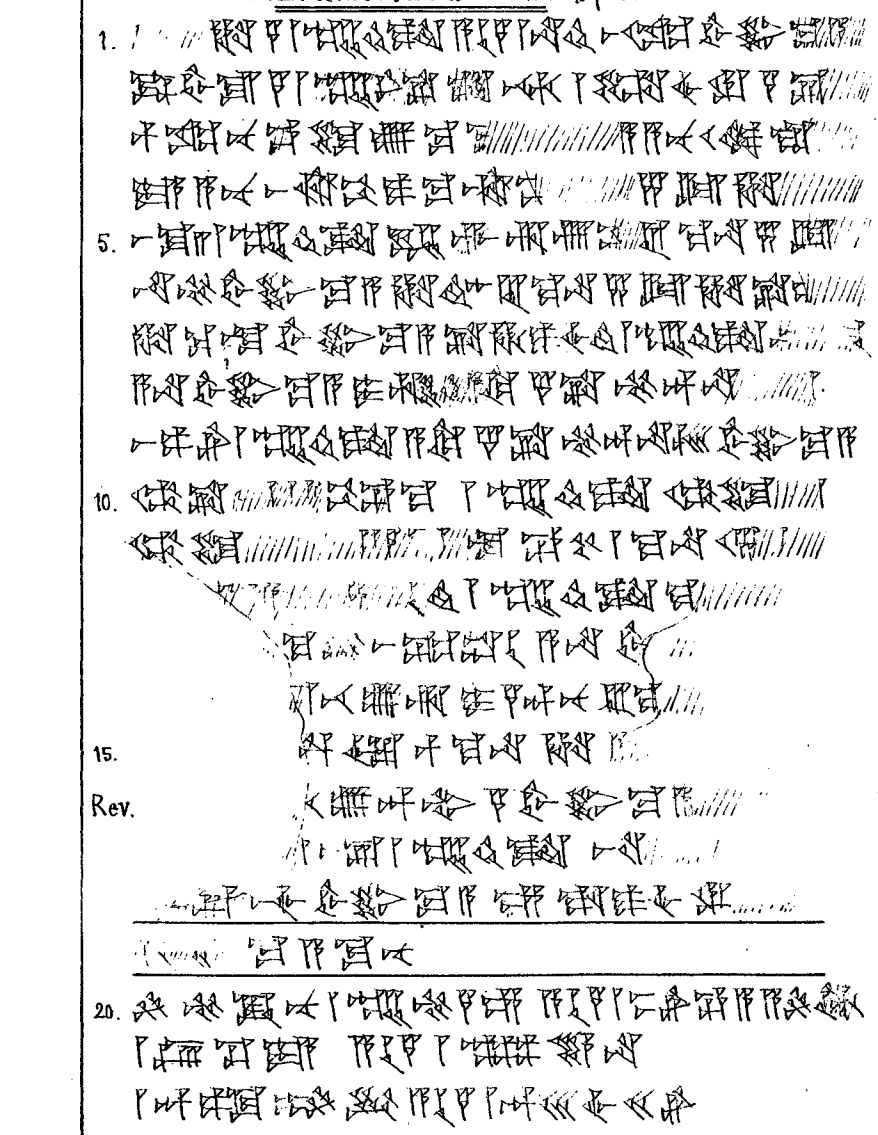
10. 

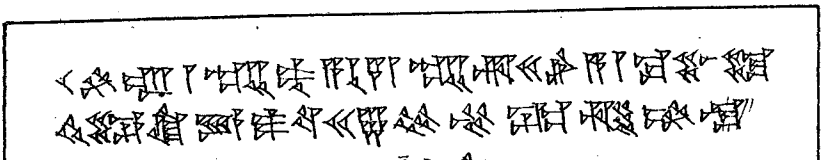
Rev. 

15. 

19.

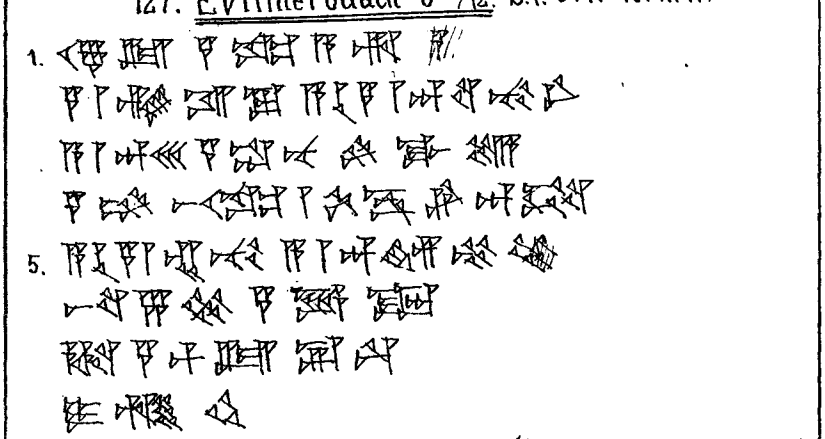
126. Evilmerodach $0^{28}/_{11}$. Sp. 5.

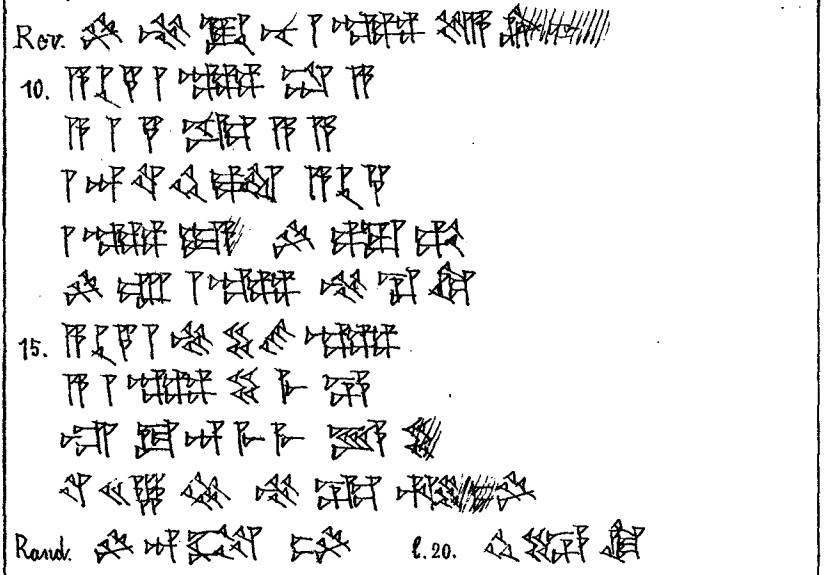




25.

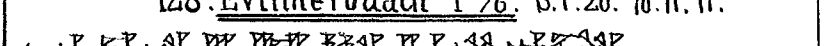
127. Evilmerodach $0^{28}/_{12}$. S.t. 974. 76.11.17.

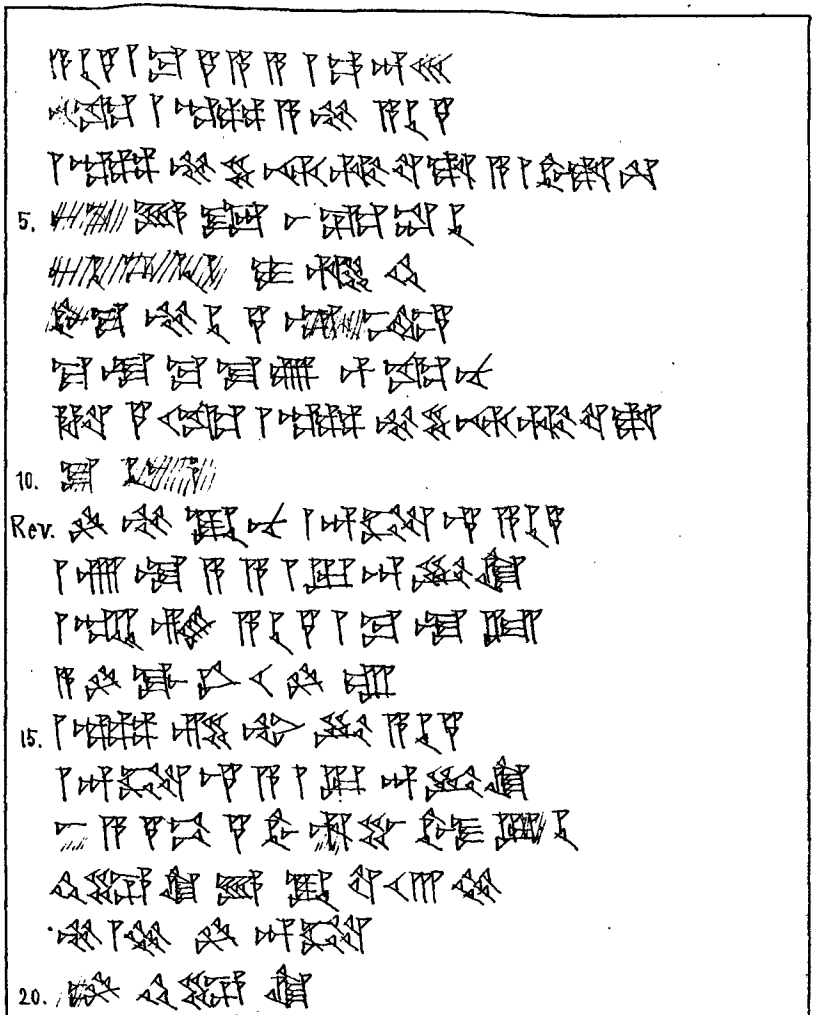


Rev. 

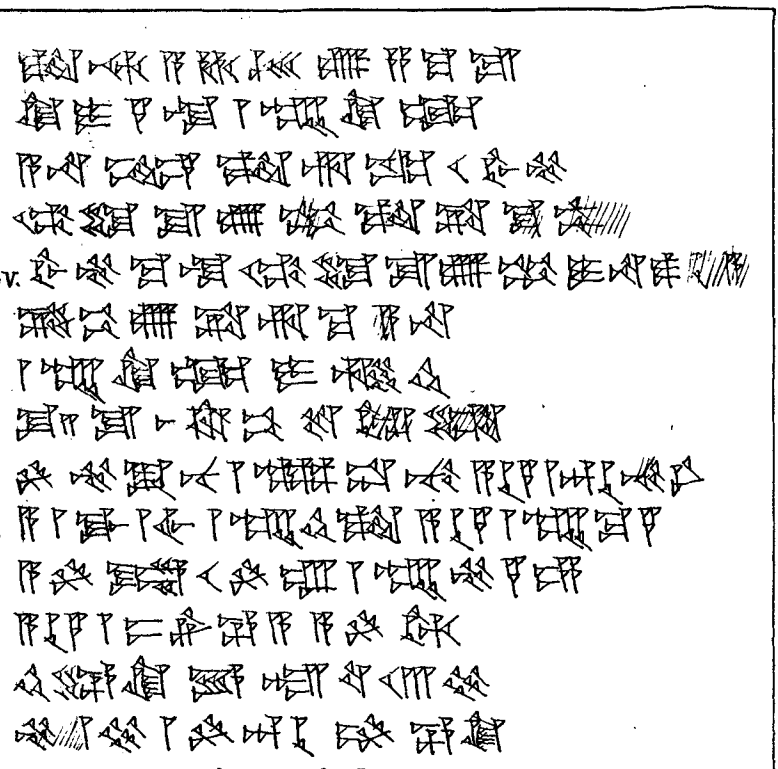
Rand.

128. Evilmerodach $1^{13}/_{6}$. S.t. 20. 76.11.17.

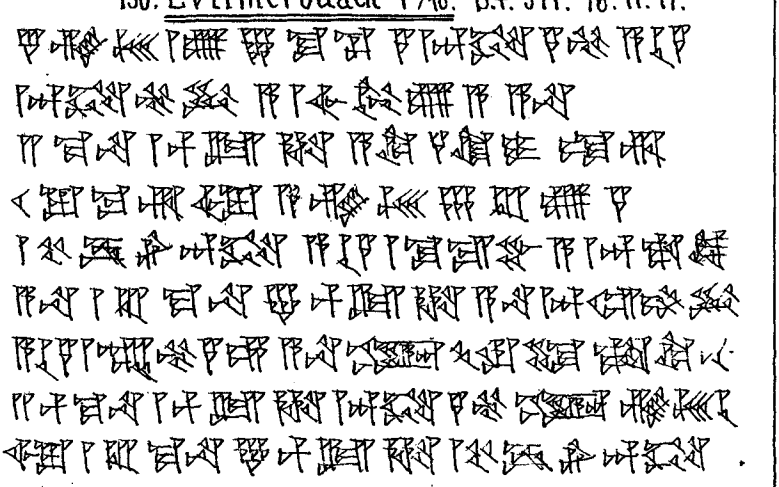
1. 

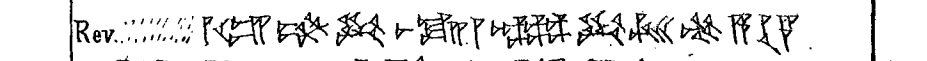


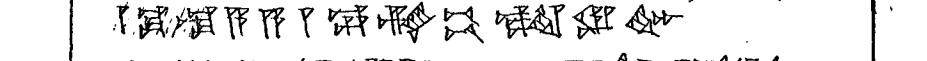
129. Evilmerodach 1 13/8. S.t.373. 76.11.17.

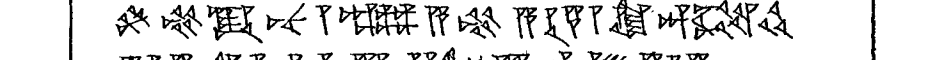


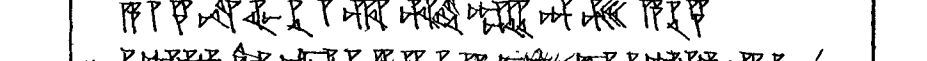
130. Evilmerodach 1/10. S.t. 971. 76.11.17.

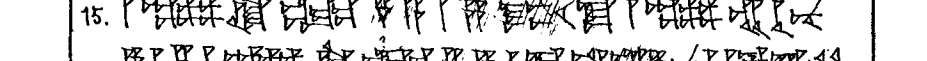


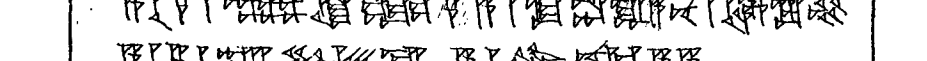
Rev. 

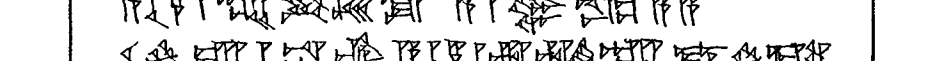


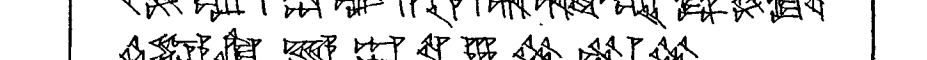


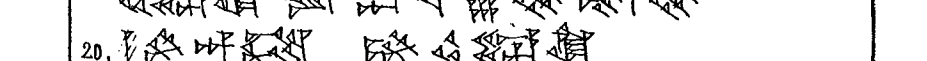


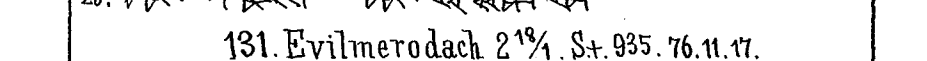
15. 



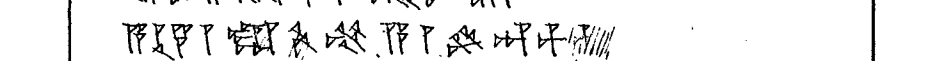


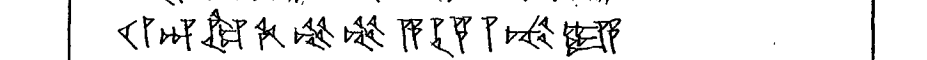


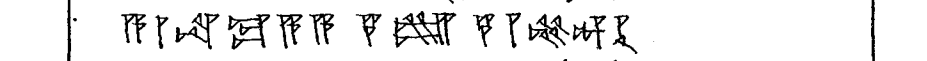


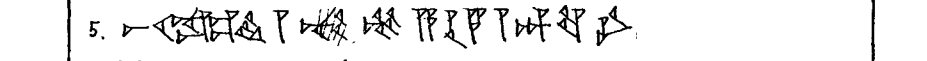
20. 

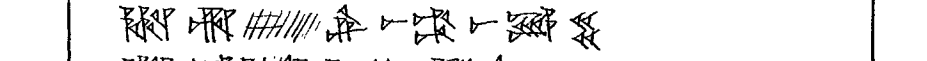
131. Evilmerodach 2[18]/1. S+. 935. 76.11.17.

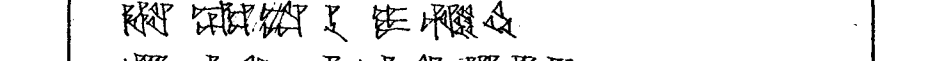
1. 

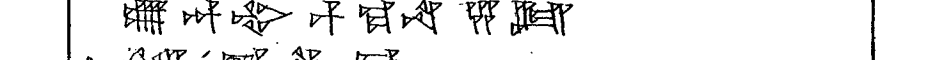


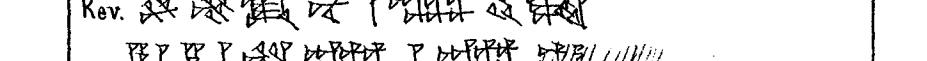


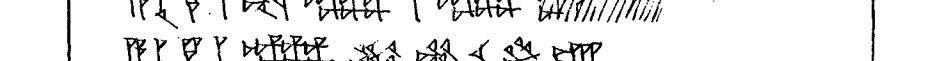


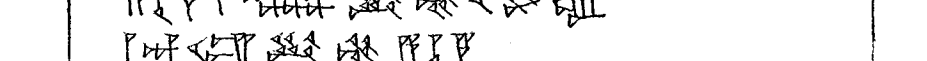
5. 

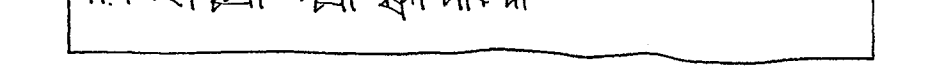




9. 

Rev. 

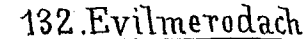


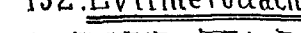


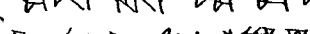
14.

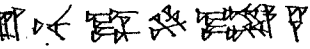
15.

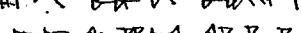
132. Evilmerodach $2^{26}/_{1}$. S.t. 22. 76. 11. 17.

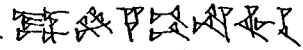


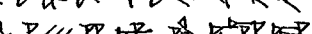


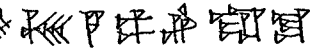


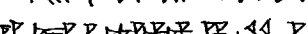


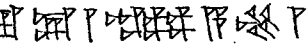


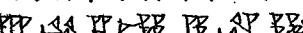


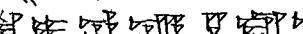


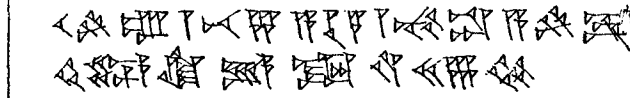


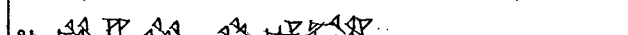


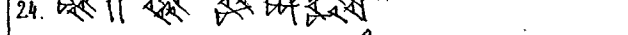




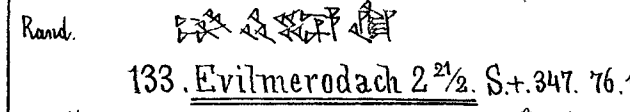


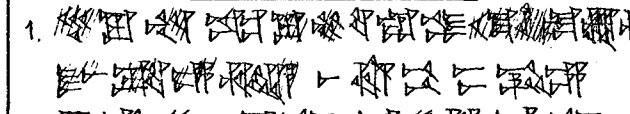


24. 

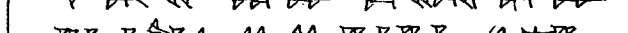
Rand. 

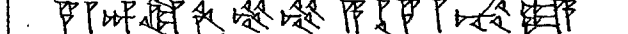
133. Evilmerodach 2 21/2. S.+.347. 76.11.17.

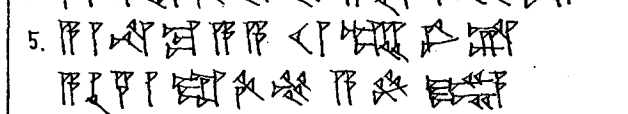
1. 

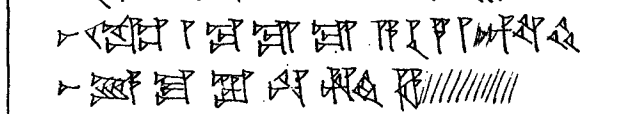
5. 

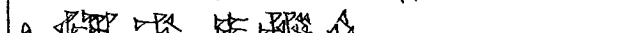
9.

Rand. 

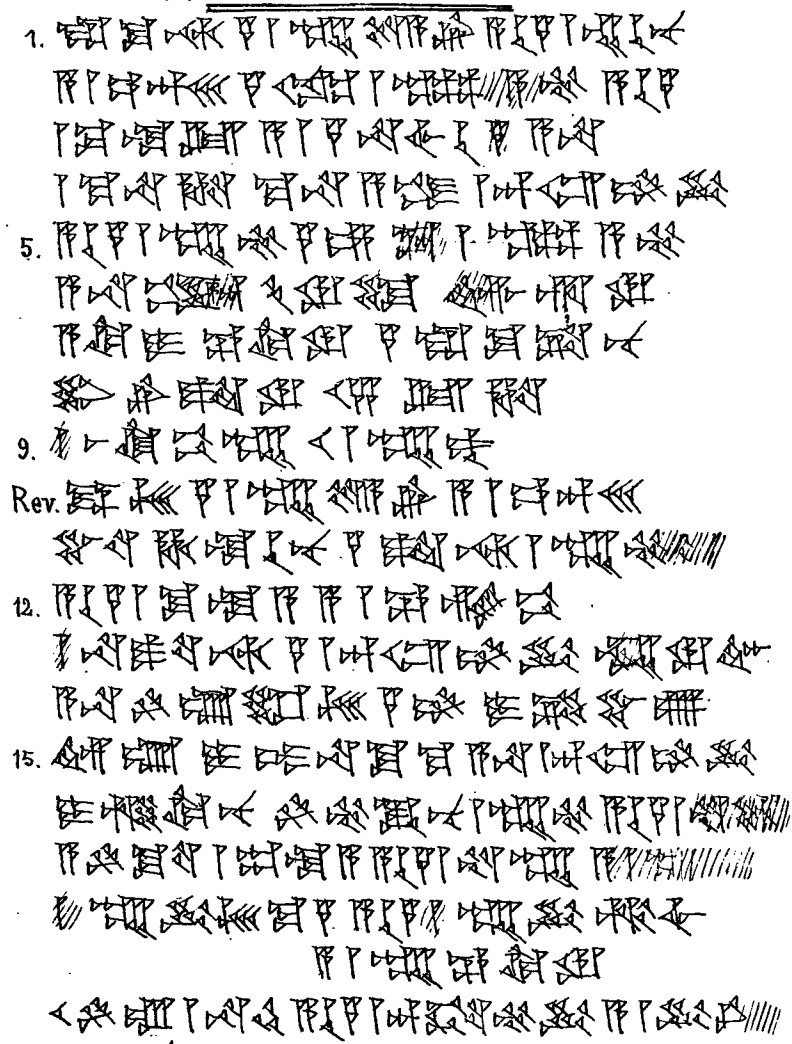
Rev. 

12. 

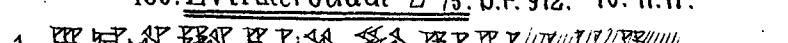
15. 

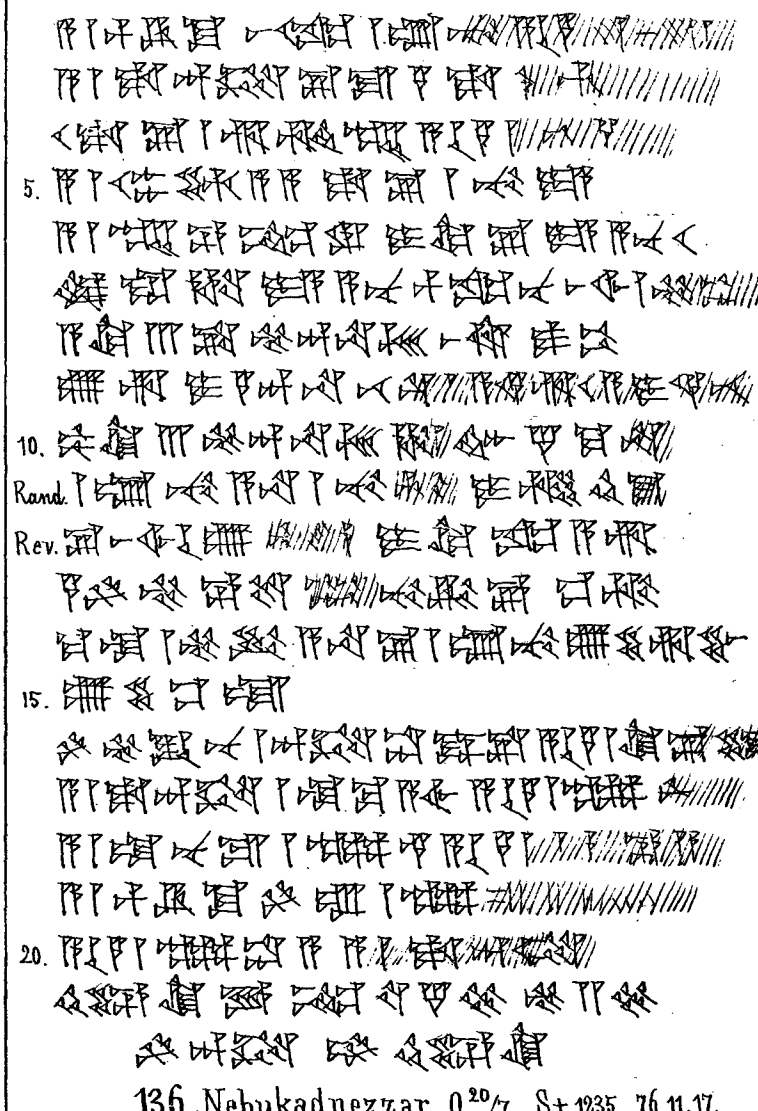
Rand. 

134. Evilmerodach 2 14/4. n.1.76.1.10.

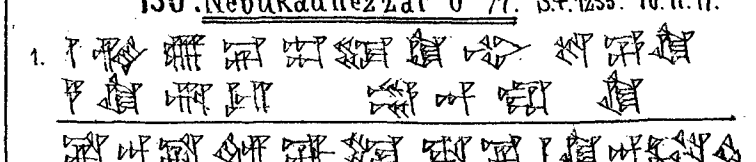


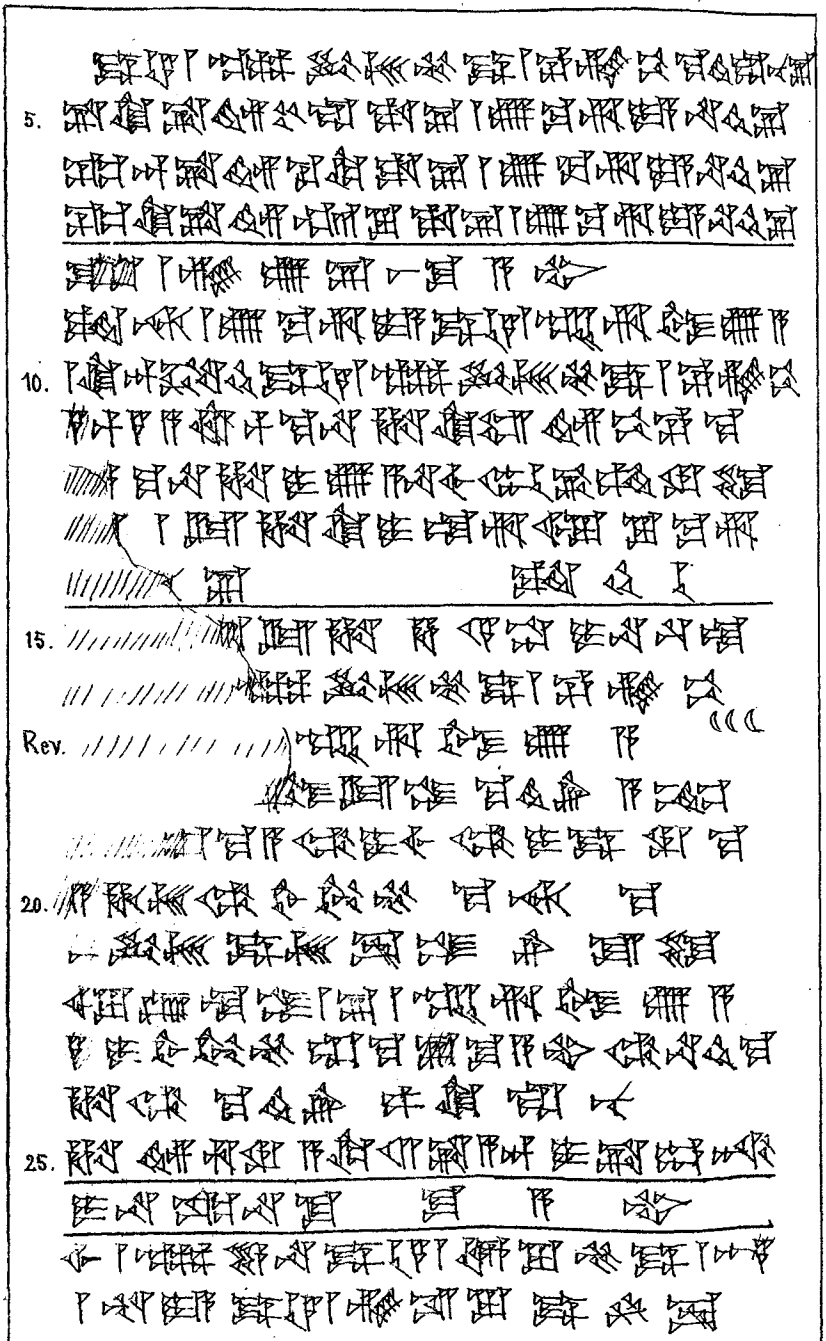
135. Evilmerodach 2 4/5. S+.972. 76.11.17.



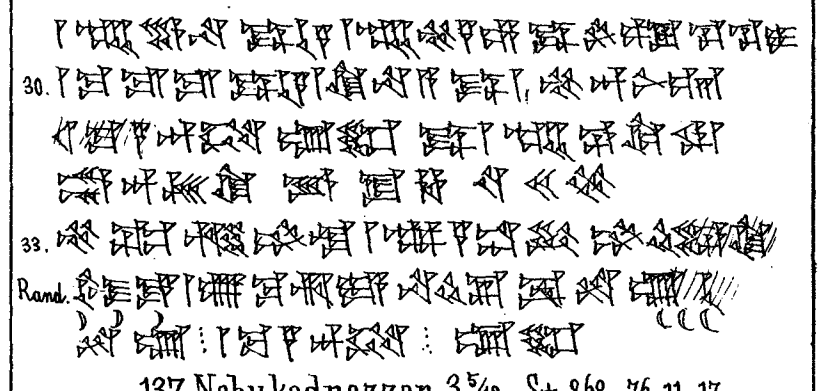


136. Nebukadnezzar $0^{20}/_{7}$. S.t. 1235. 76.11.17.

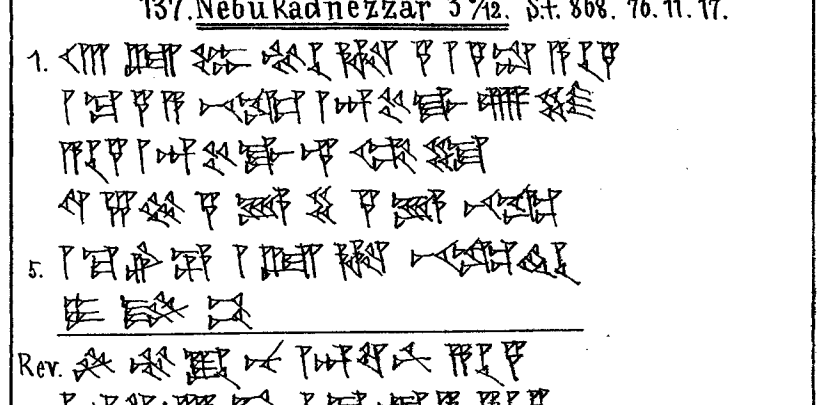




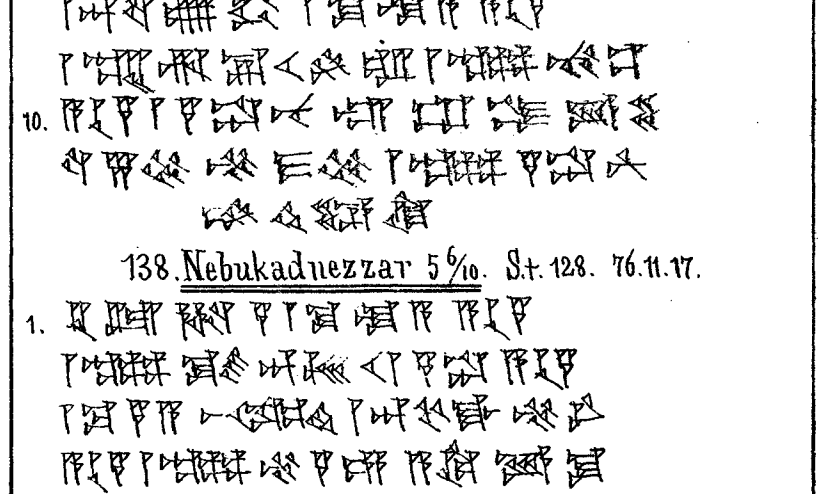
Rev.

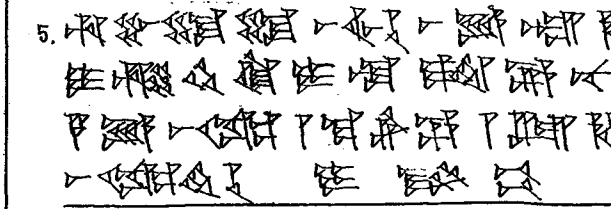


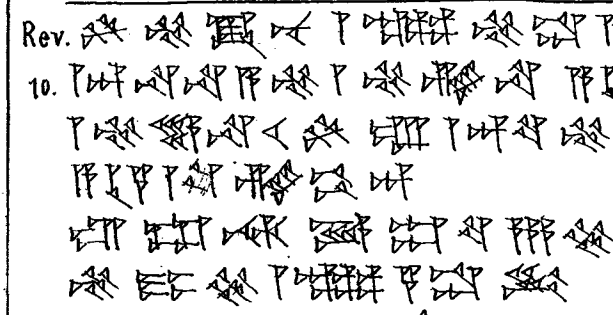
137. Nebukadnezzar 3 5/12. S.t. 868. 76.11.17.



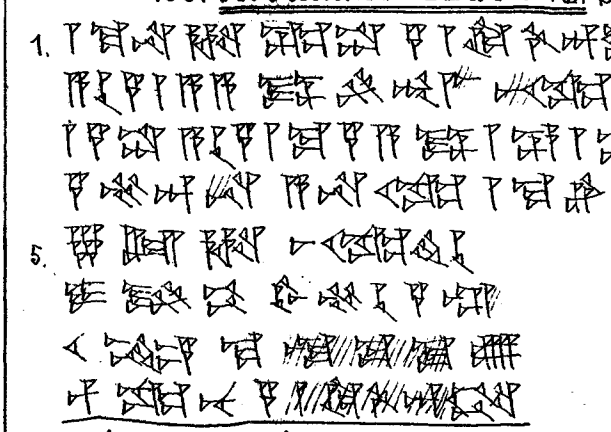
138. Nebukadnezzar 5 6/10. S.t. 128. 76.11.17.

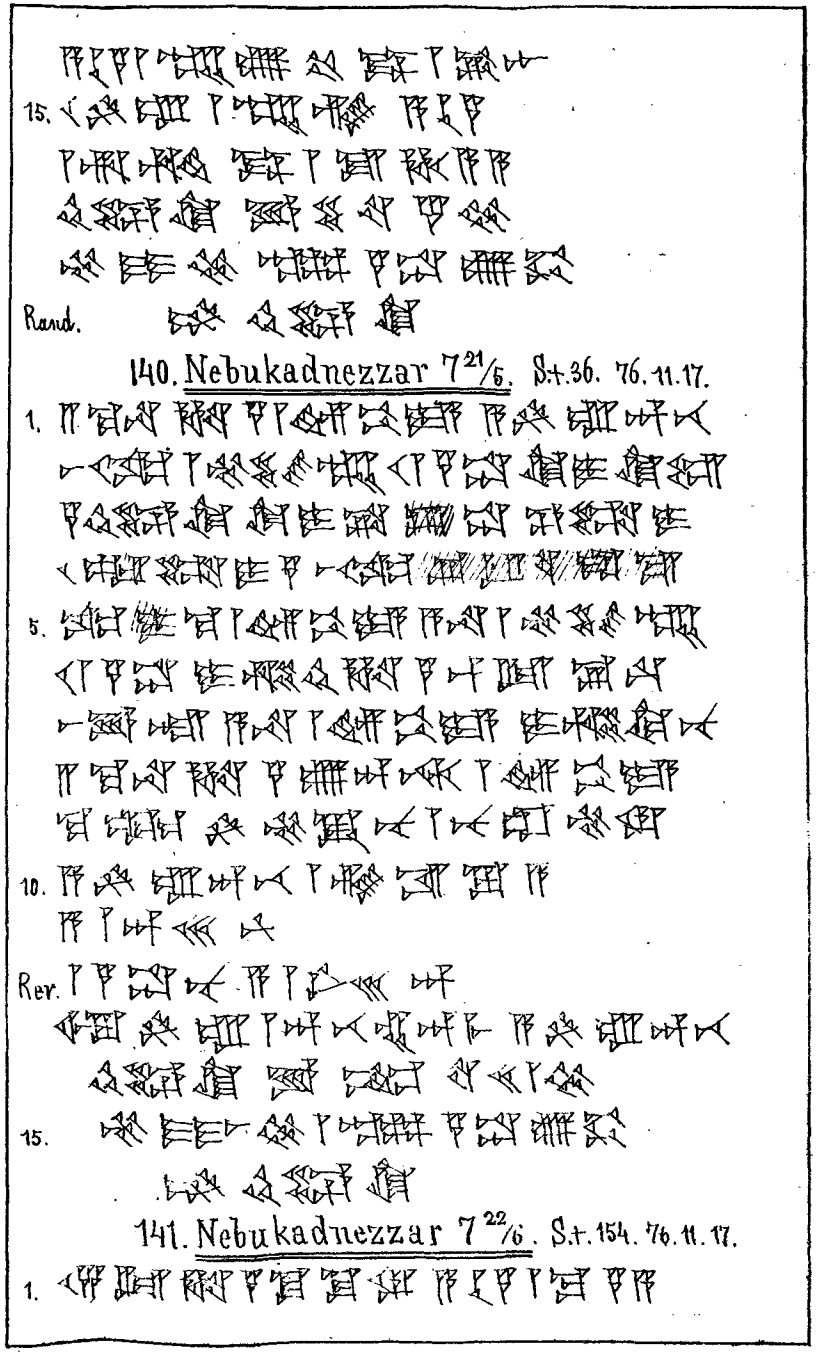






139. Nebukadnezzar 6½. S.t. 299. 76.11.17.



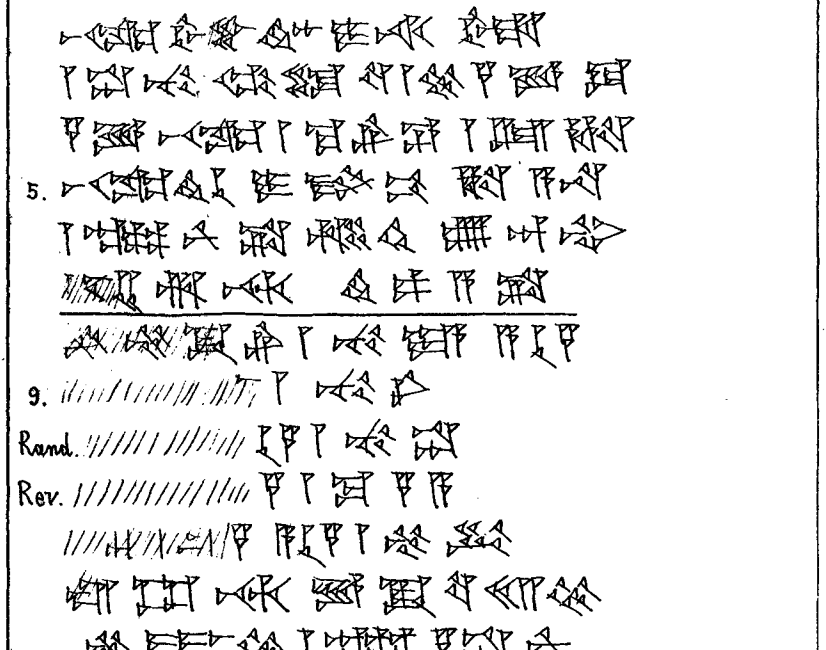


Rand.

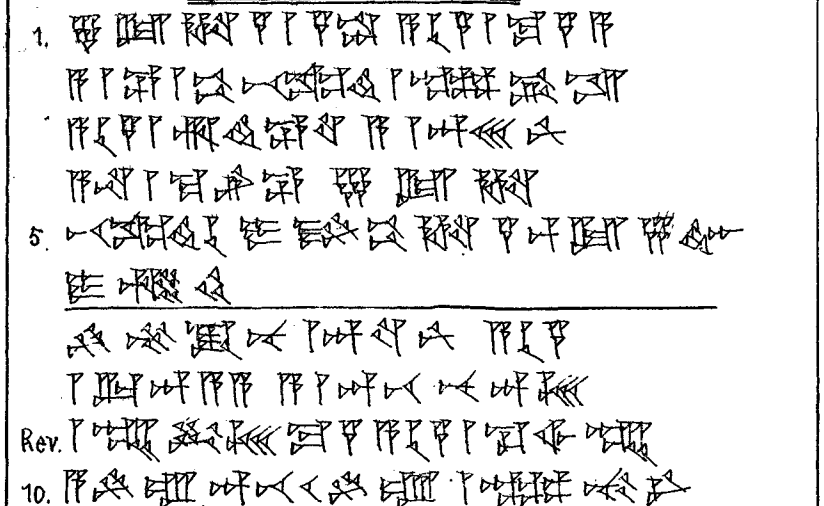
140. Nebukadnezzar $7^{21}/_{6}$. S.t.36. 76.11.17.

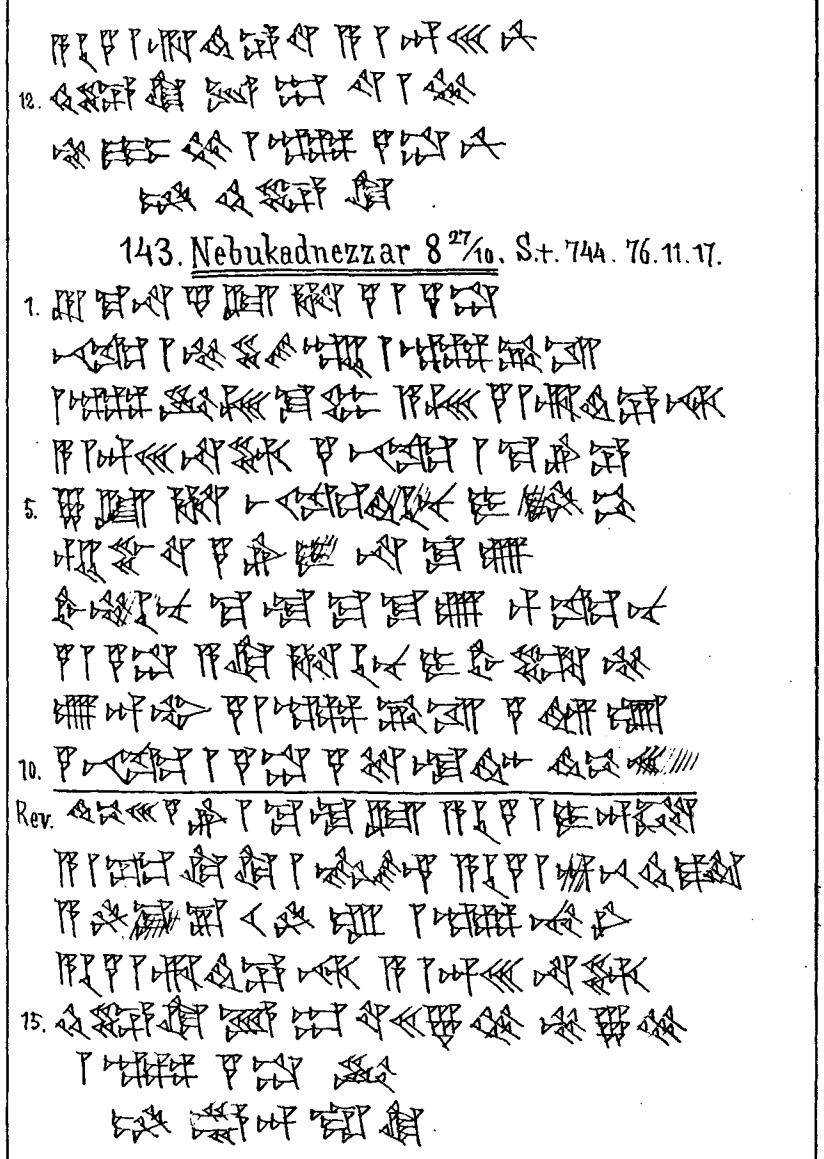
Rev.

141. Nebukadnezzar $7^{22}/_{6}$. S.t.154. 76.11.17.



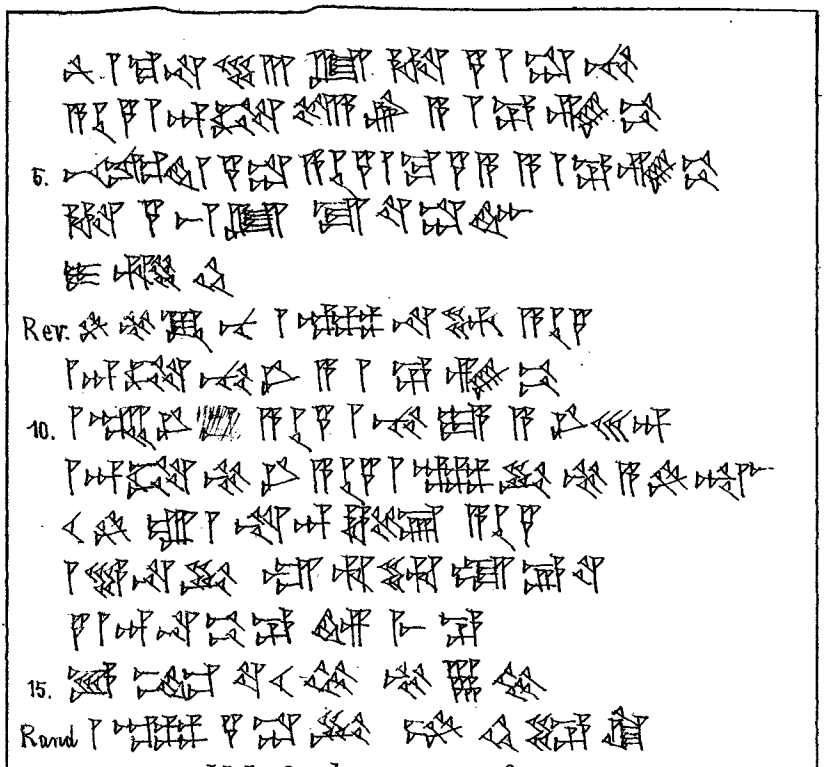
142. Nebukadnezzar 8/10. S.+. 585. 76.11.17.



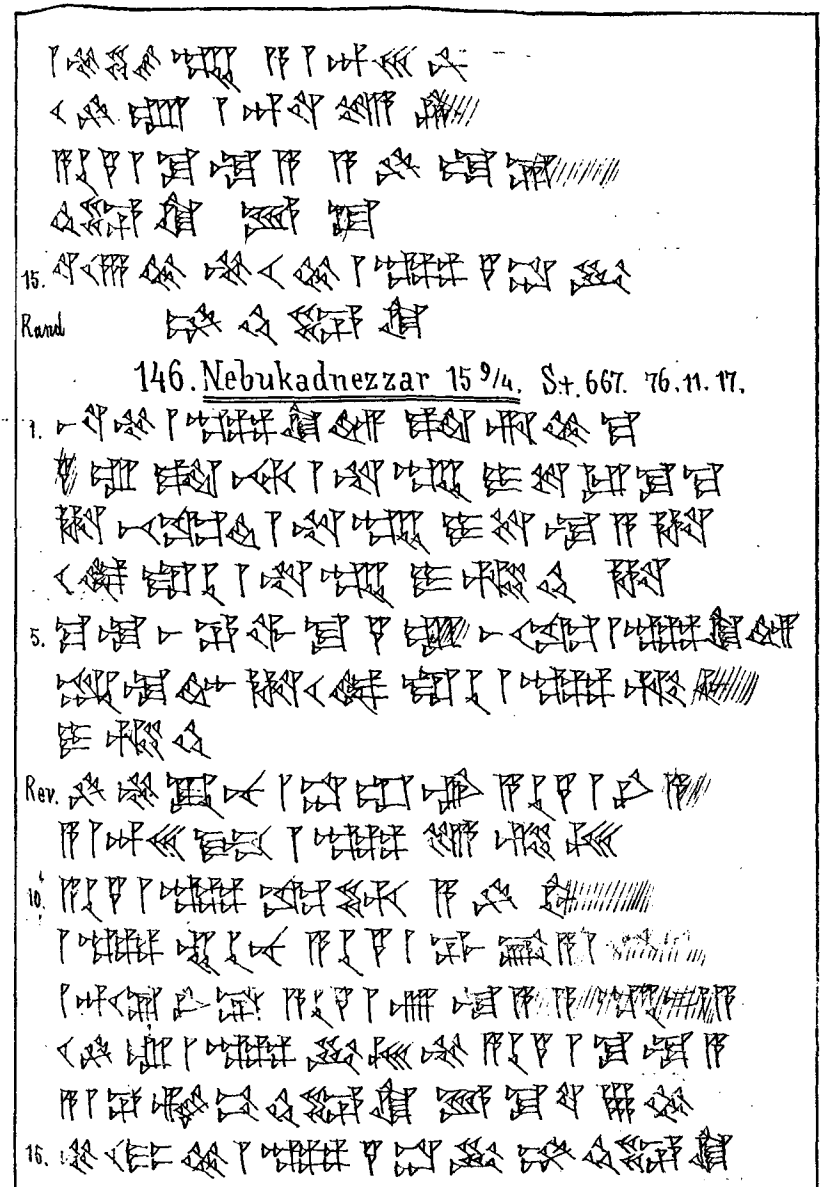


143. Nebukadnezzar $8^{27}/_{10}$. S.t. 744. 76.11.17.

144. Nebukadnezzar $9^{10}/_{5}$. SH.5. 79.3.1.

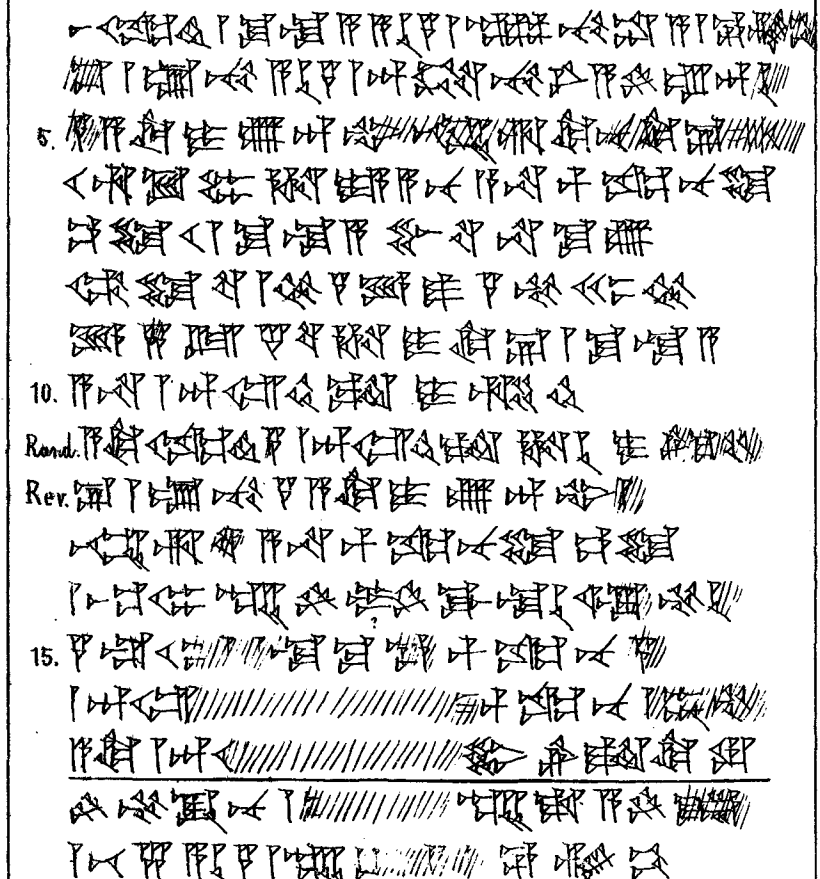


145. Nebukadnezzar $10^{16}/_{7}$. S.t.41. 76.11.17.

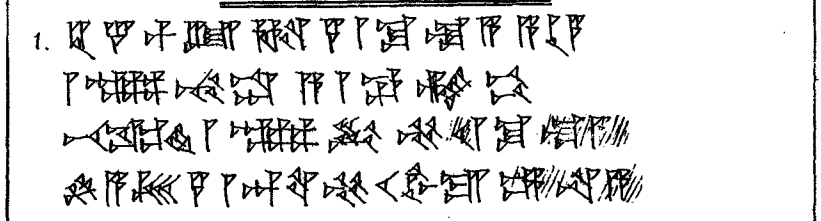


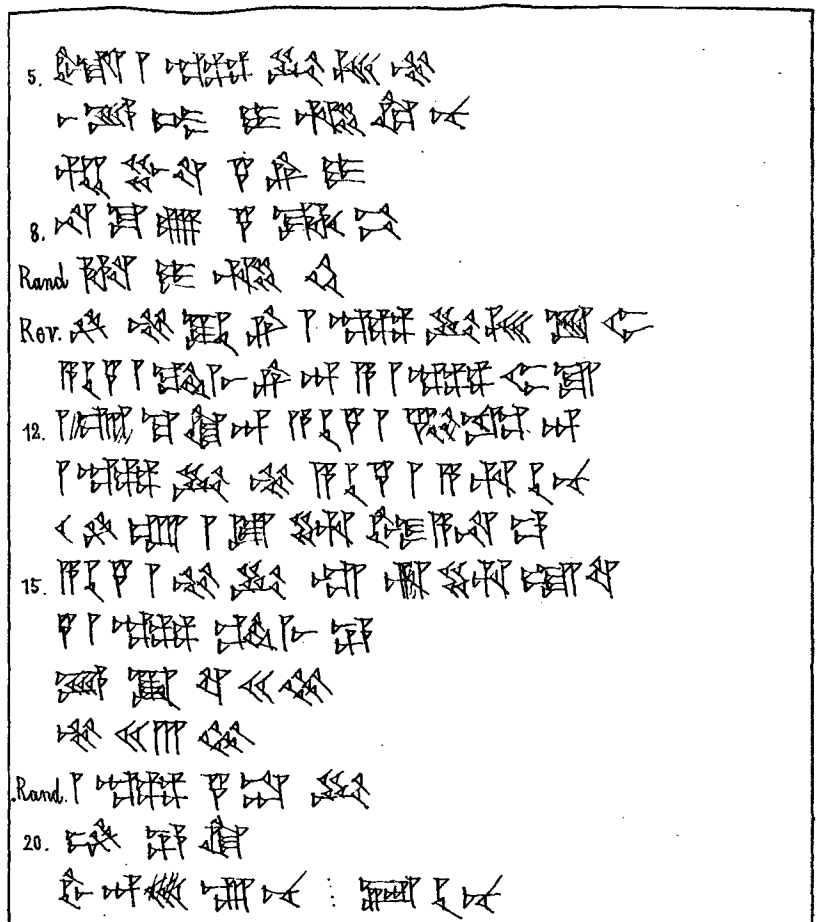
146. Nebukadnezzar 15 9/4. S+.667. 76.11.17.

147. Nebukadnezzar 22 10/10. S+.71. 76.11.17.

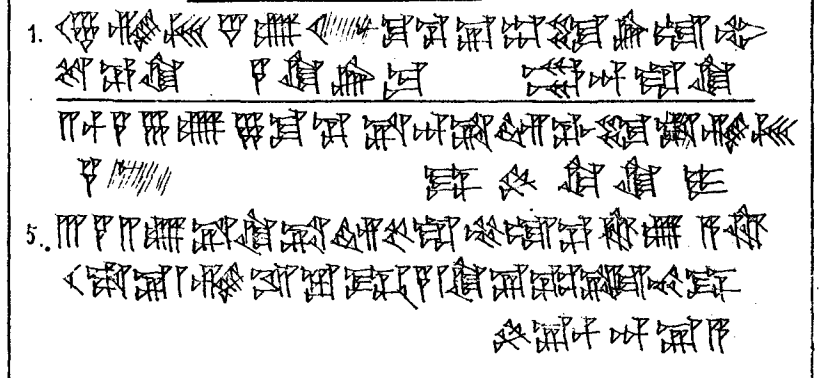


148. Nebukadnezzar 23²⁰/₆. S.+ 594. 76.11.17.

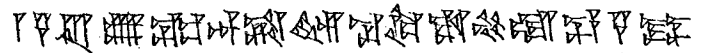




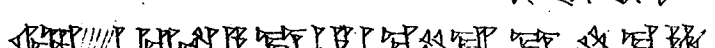
149. Nebukadnezzar 26 2/5. n.1. 77. 10.2.



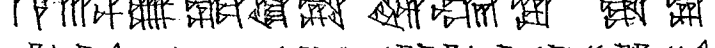
7.

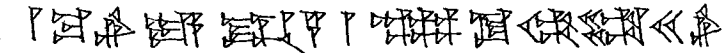
8. 

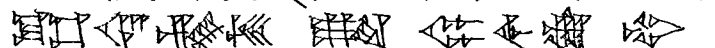
10.

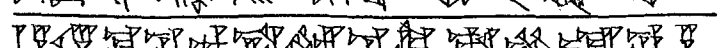


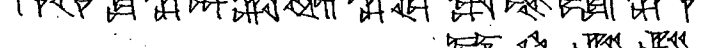
13.

15. 



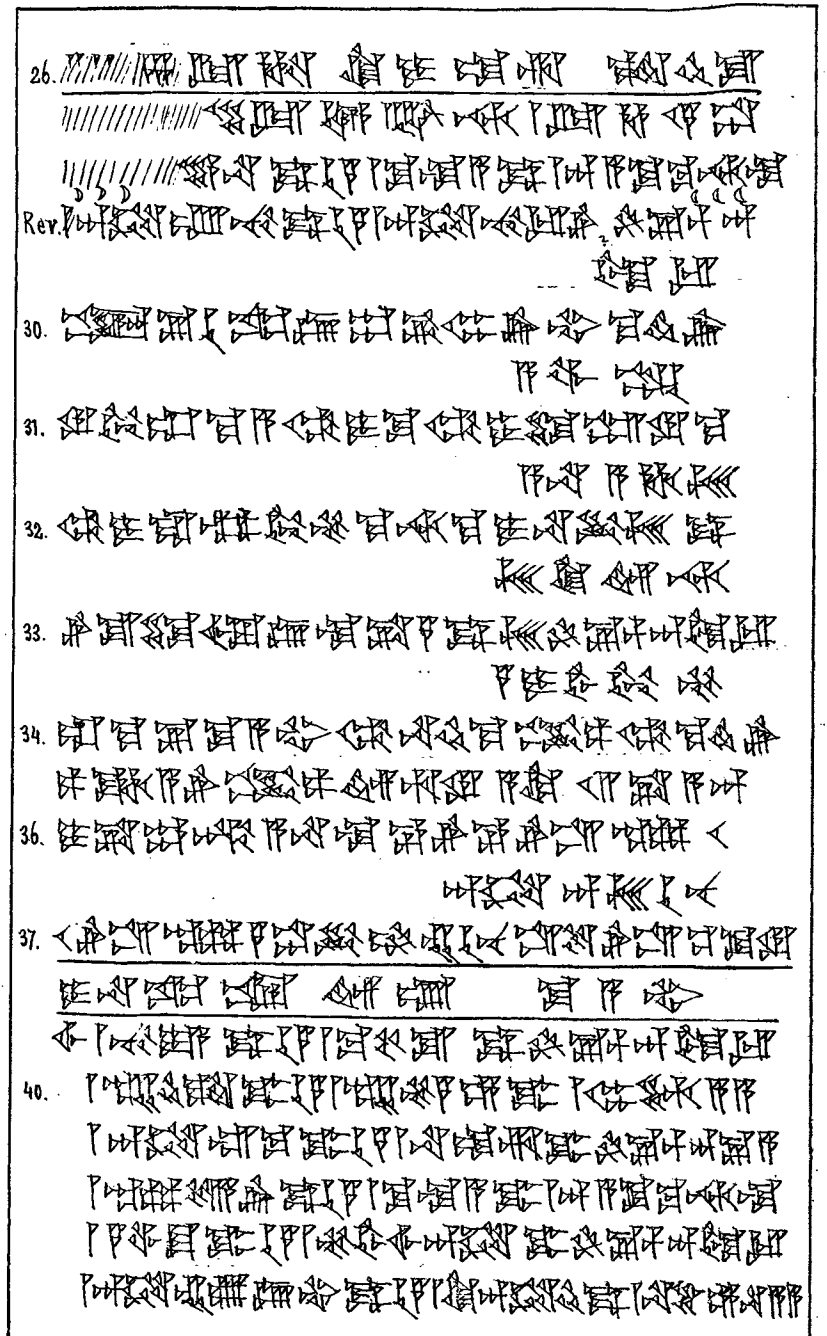
20. 

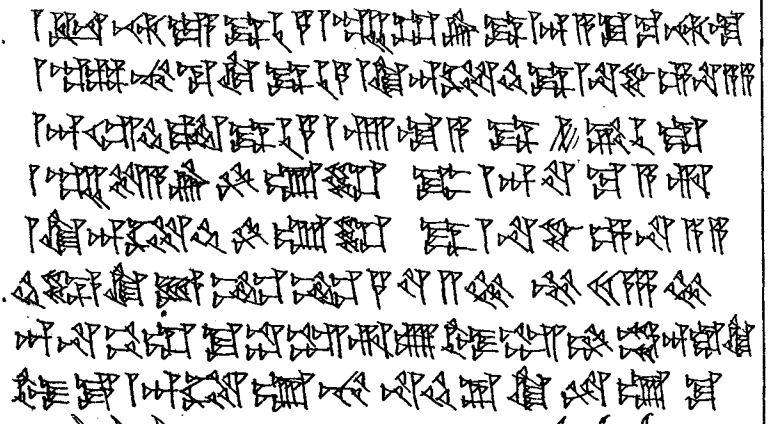


22. 

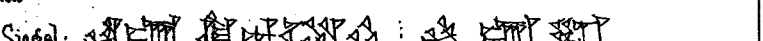
23.

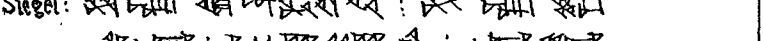
24.



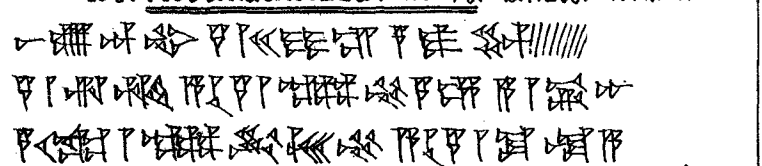
45. 

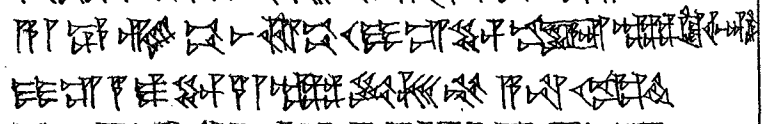
Rand

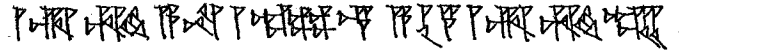
Siegel: 

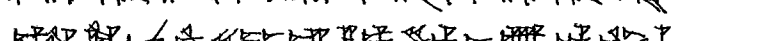
54. 

150. Nebukadnezzar 28 12/8. S.t.296. 76.11.17.

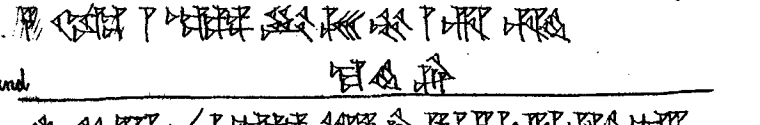
1. 

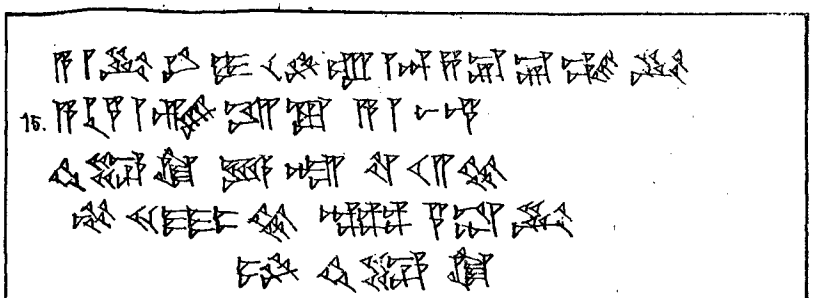
5. 

8. 

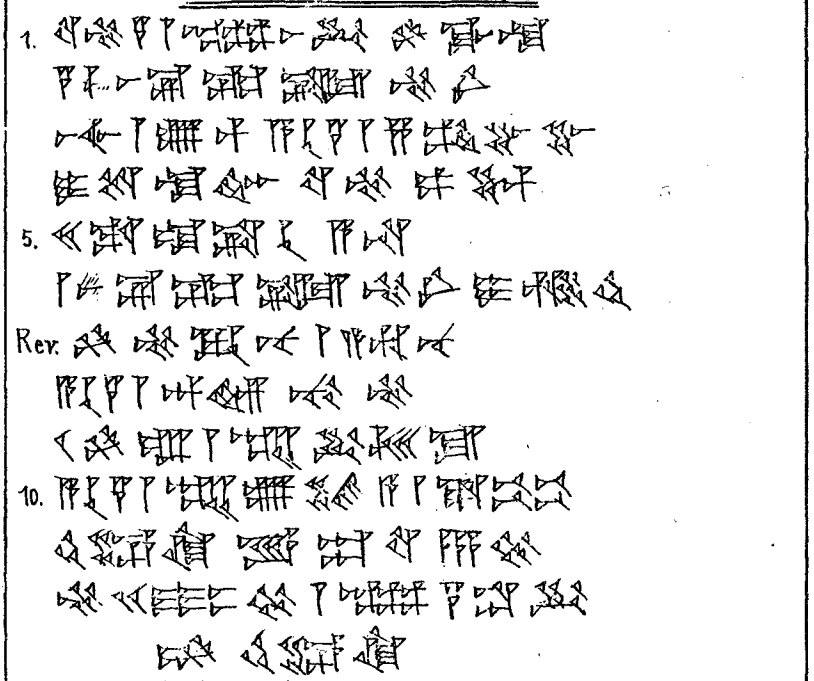
Rand 

Rev.

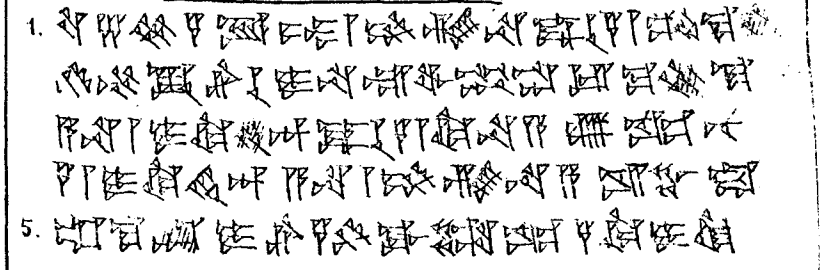
11. 

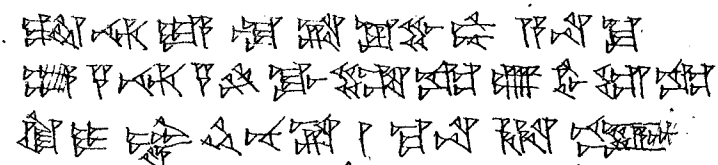


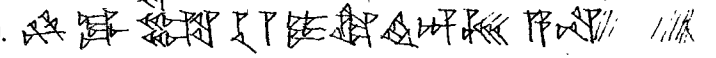
151. Nebukadnezzar 23 6/10. S.t.62. 76.11.17.

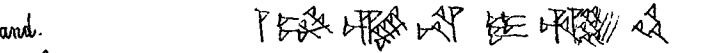


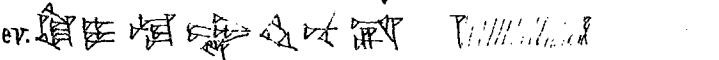
152. Nebukadnezzar 30 7/8. S.t. 66. 76.11.17.

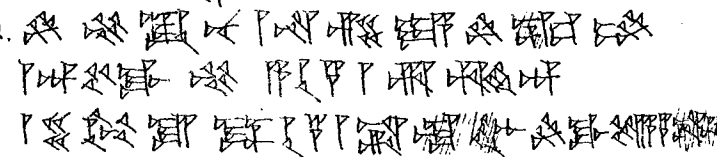


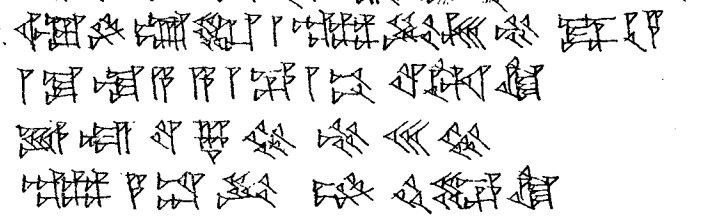
6. 

9. 

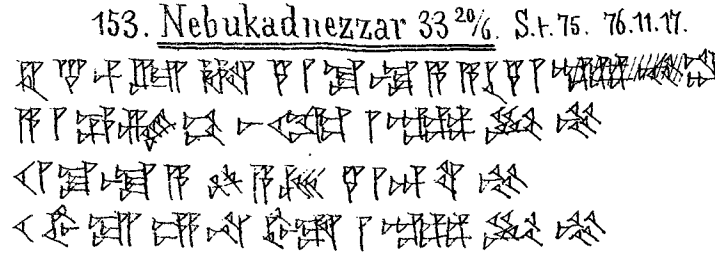
Rand. 

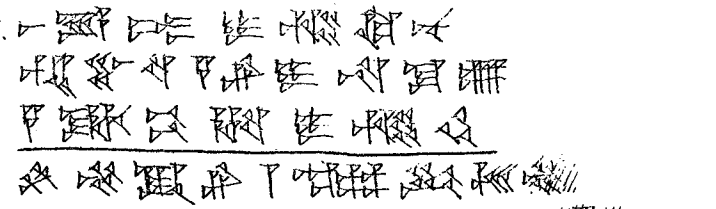
Rev. 

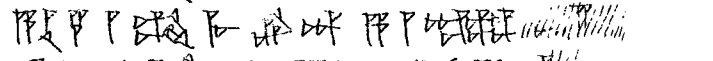
12. 

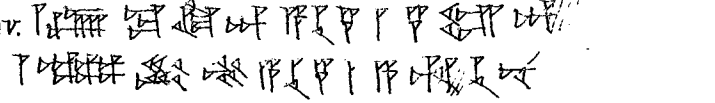
15. 

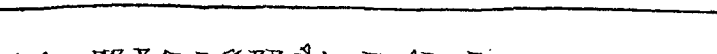
153. Nebukadnezzar 33 20/. S.t.75. 76.11.17.

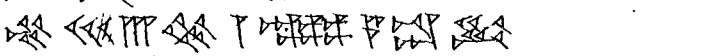
1. 

5. 

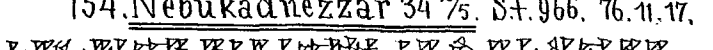
9. 

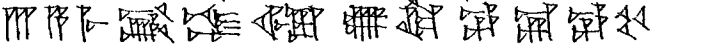
Rev. 

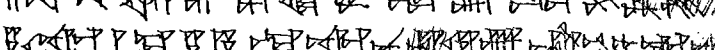
12. 

15. 

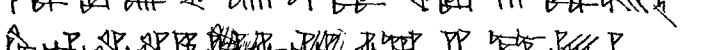
154. Nebukadnezzar $34^{13}/_{5}$. St. 966. 76.11.17.

1. 

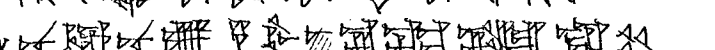
5. 

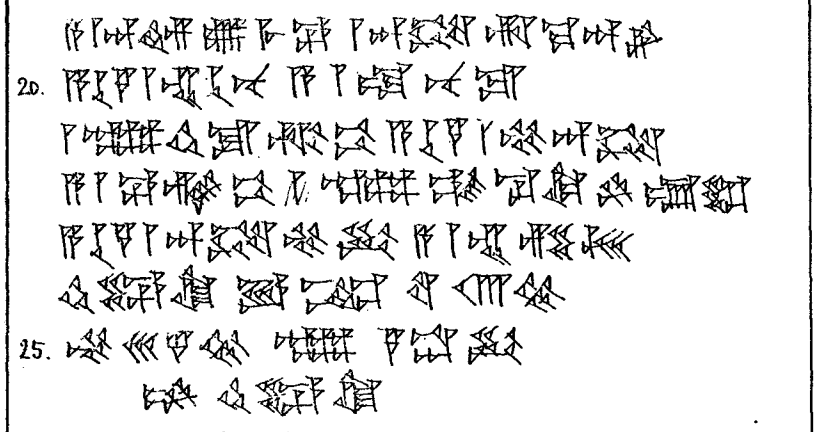
10. 

14.

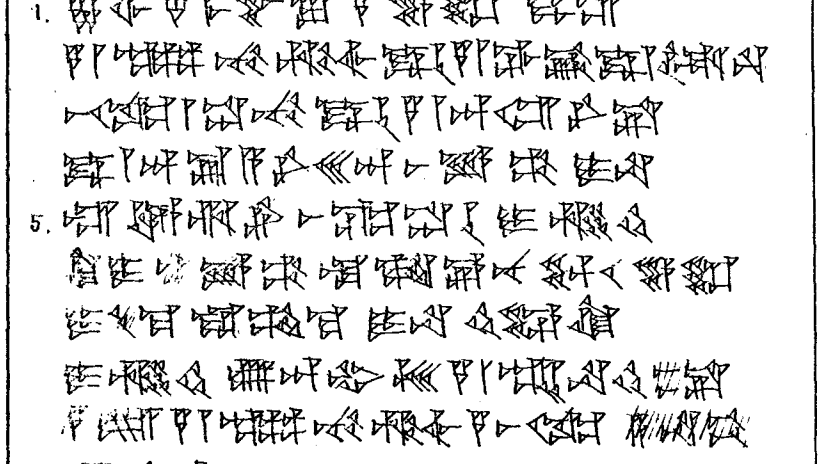
Rev. 

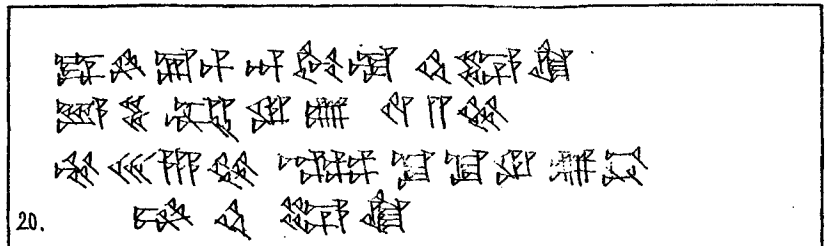
---

18. 

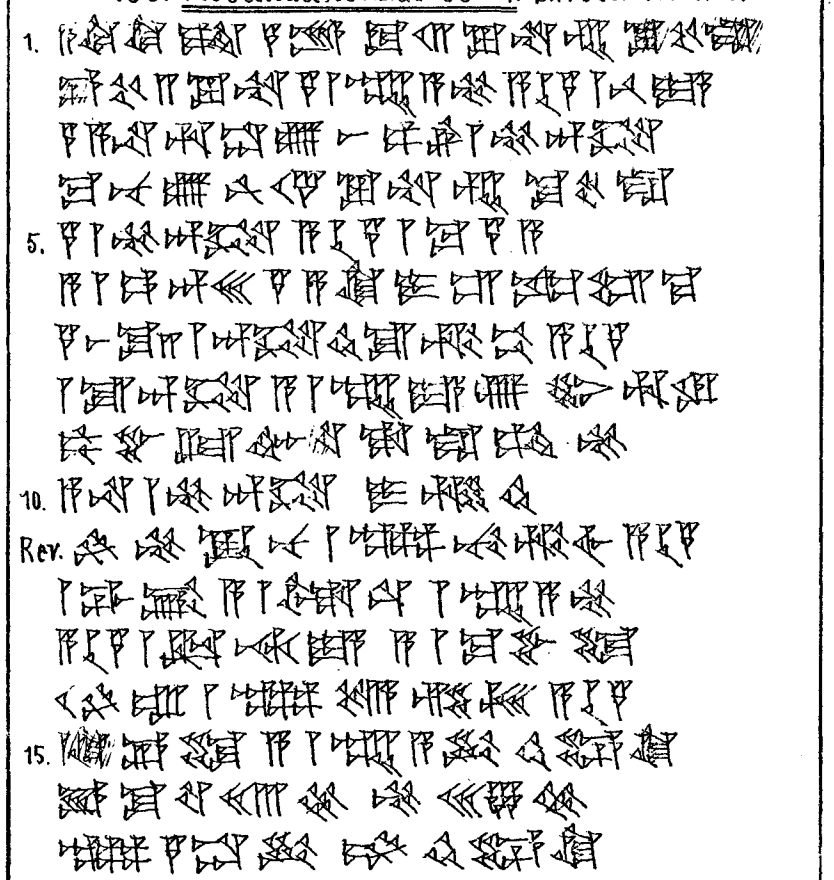


155. Nebukadnezzar 36½. S.t. 813. 76.11.17.

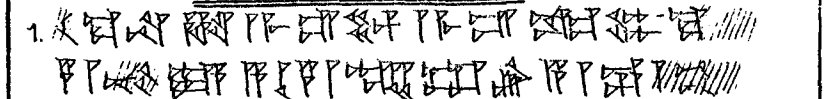


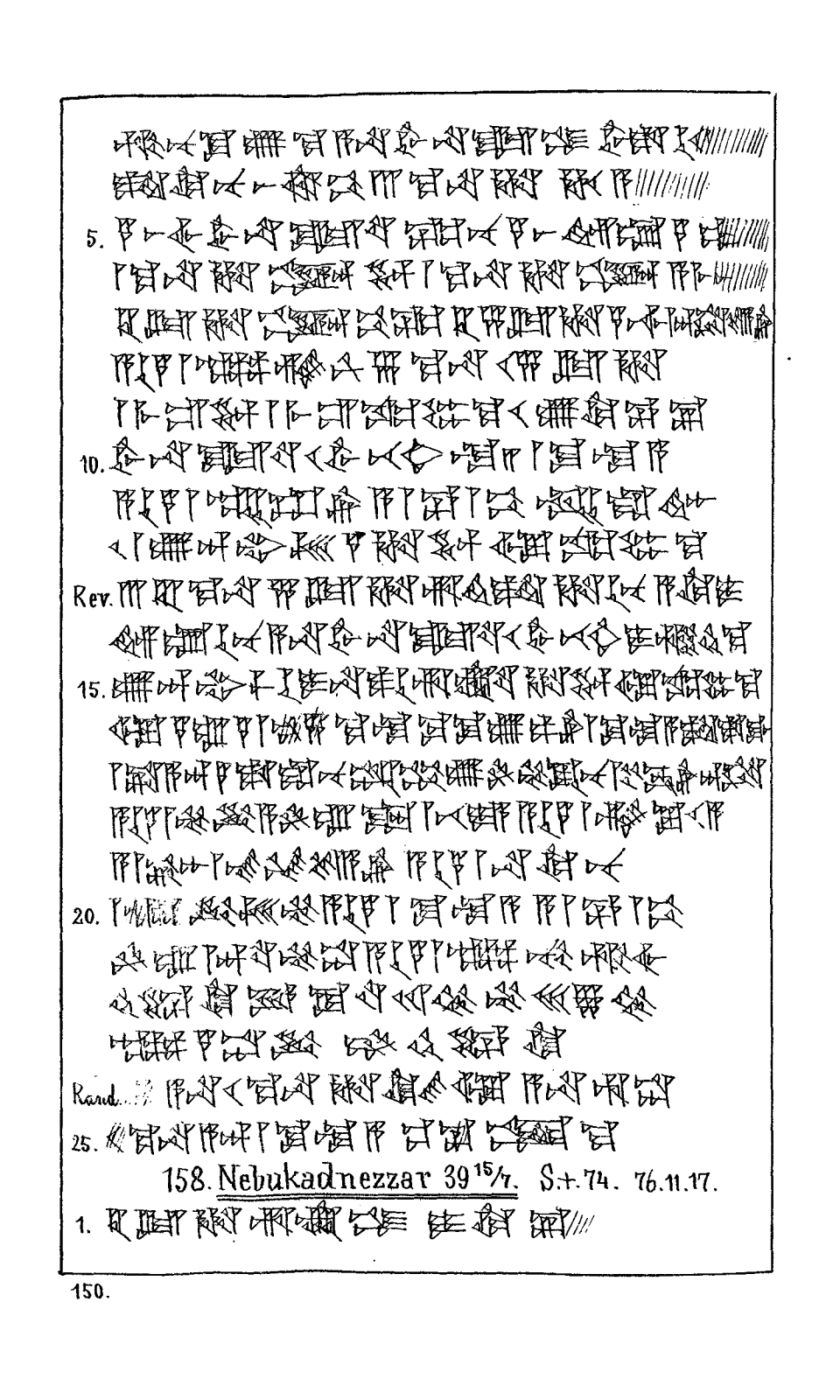


156. Nebukadnezzar $38^{23}/_{4}$. S.t. 968. 76.11.17.

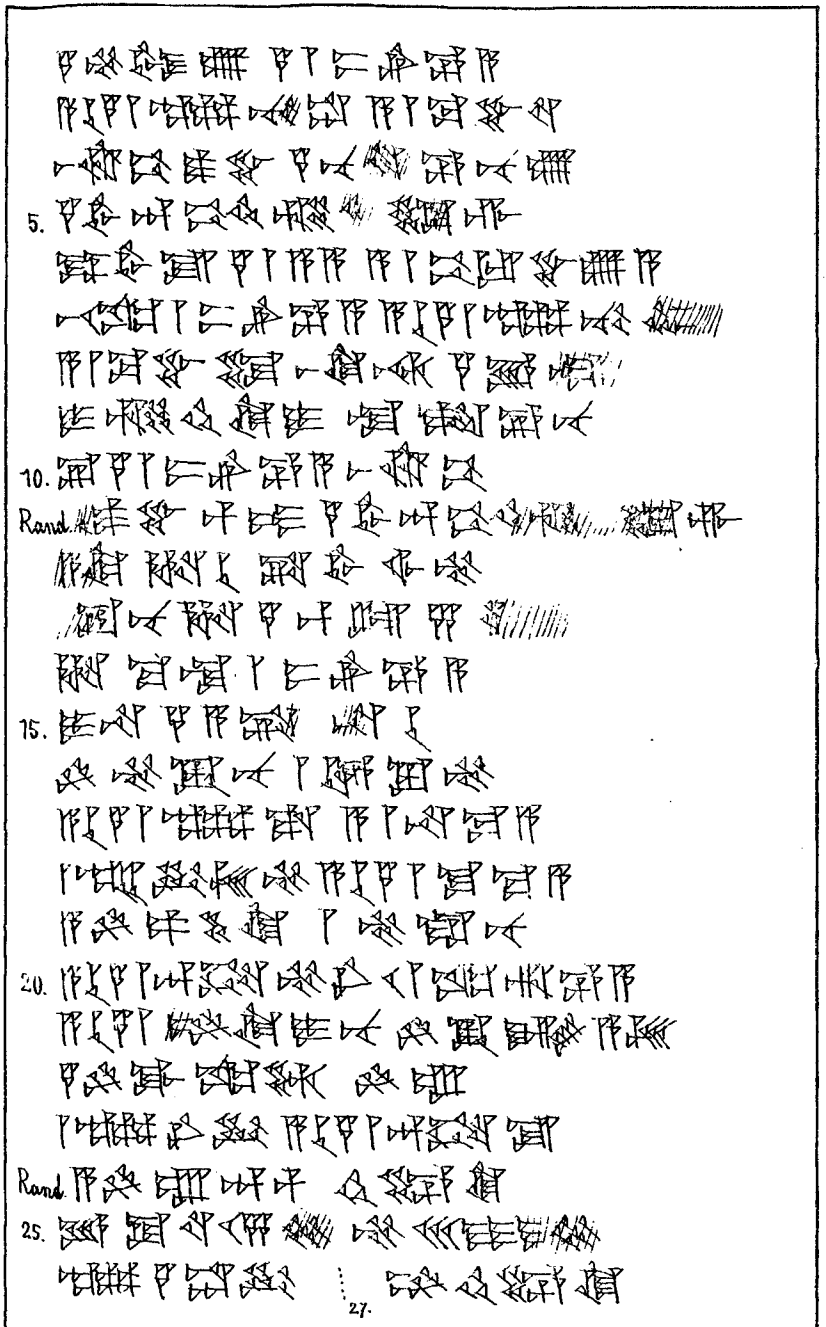


157. Nebukadnezzar $38^{21}/_{7}$. m.20. 77.4.17.



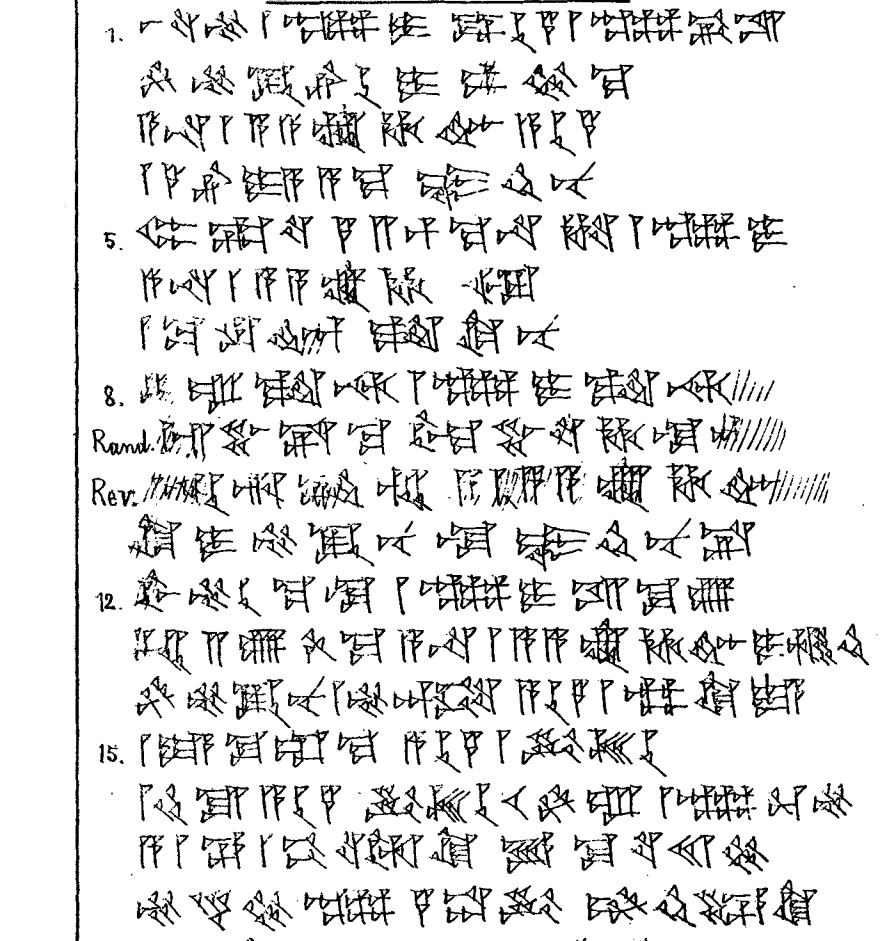


158. Nebukadnezzar $39^{15}/_{7}$. S.+.74. 76.11.17.

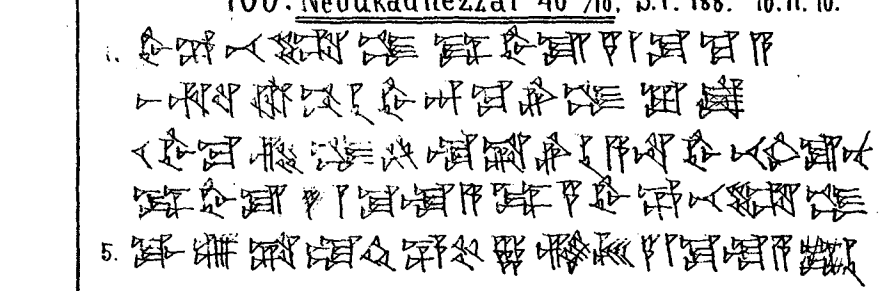


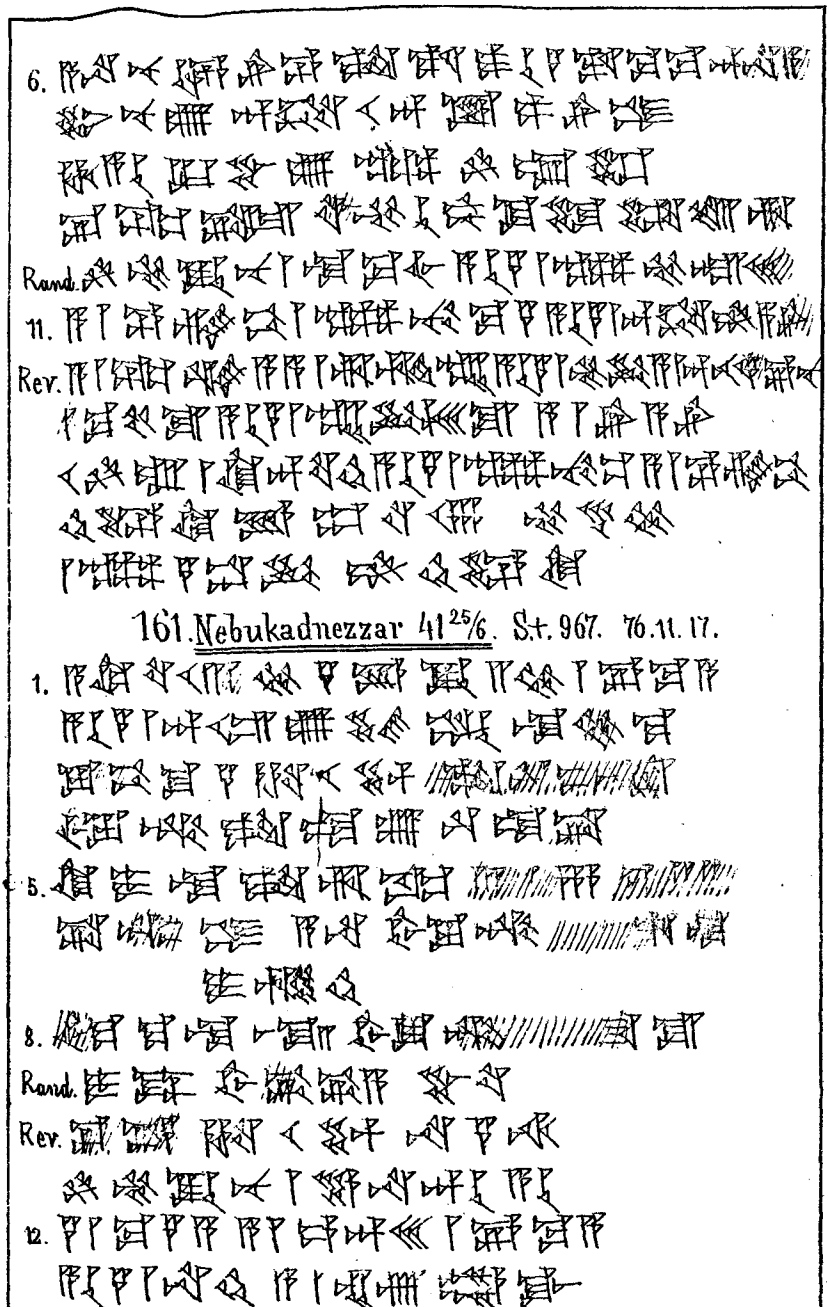
27.

159. Nebukadnezzar 40 21/4. S.+.533. 76.11.17.

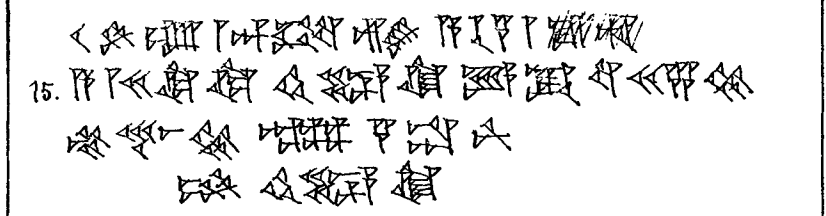


160. Nebukadnezzar 40 16/10. S.+.188. 76.11.16.

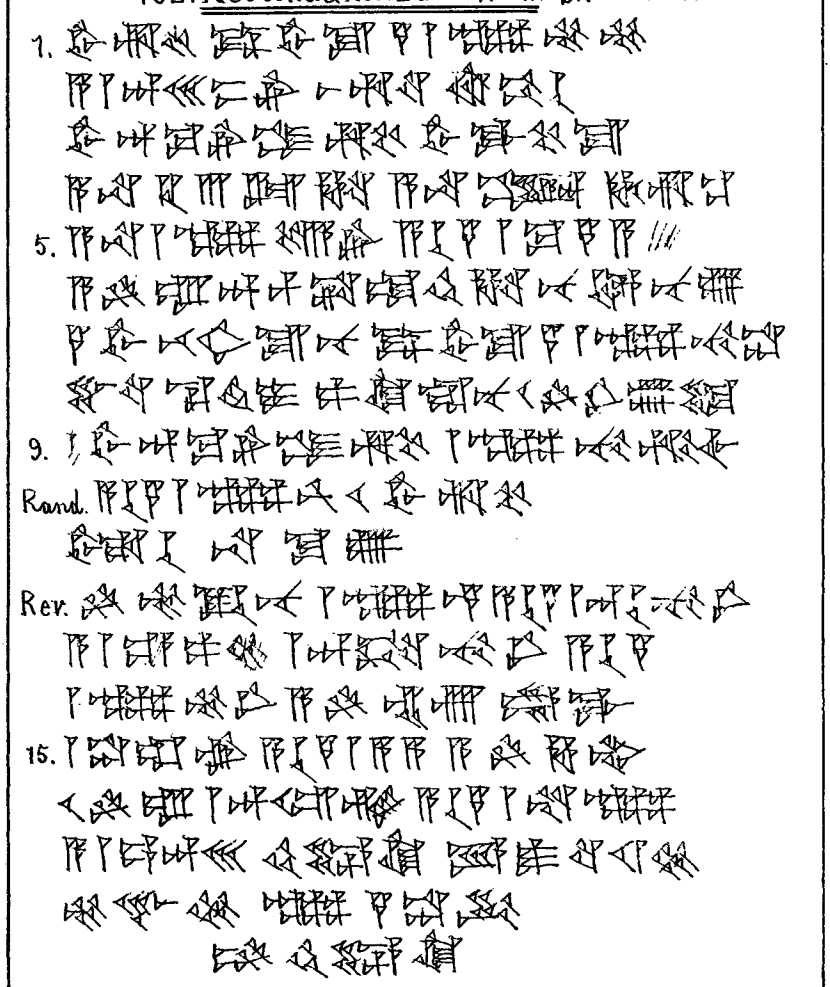




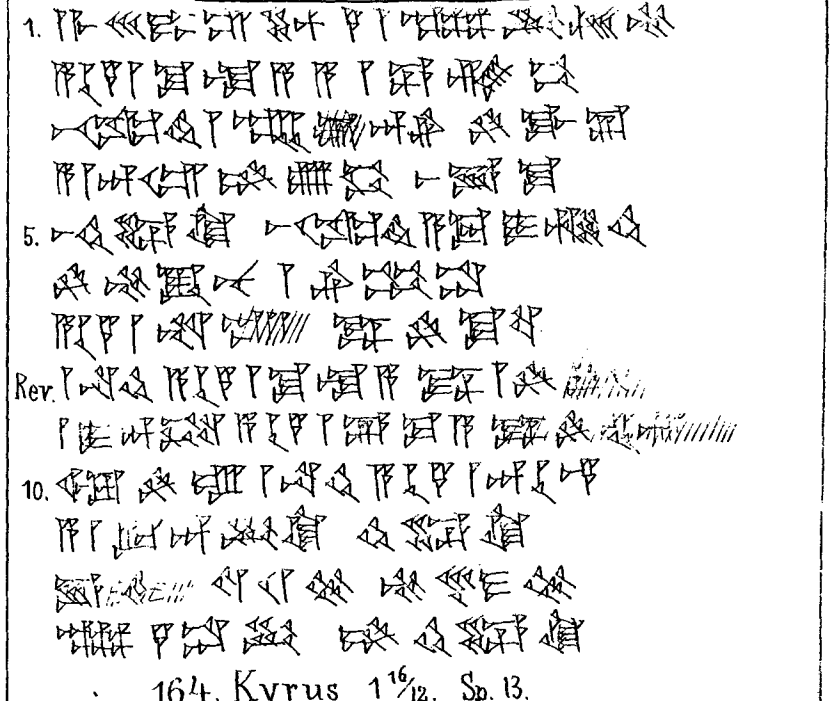
161. Nebukadnezzar 41 25/6. St. 967. 76.11.17.



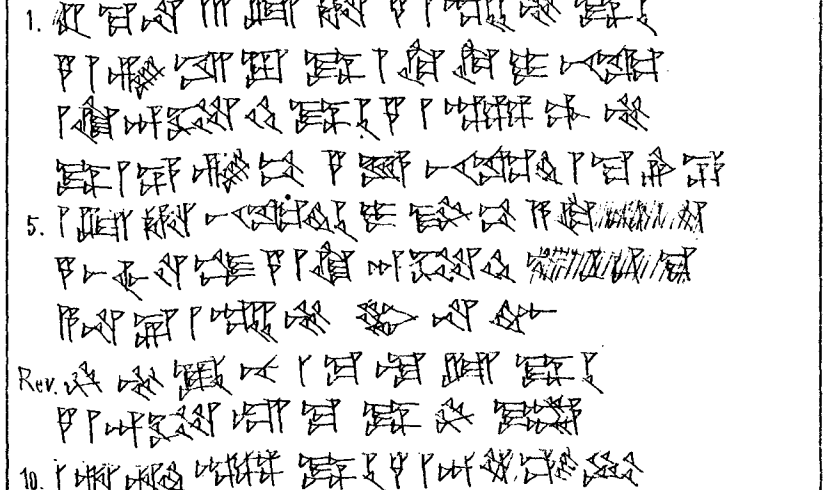
162. Nebukadnezzar 41 1/11. S.t. 821. 76.11.17.

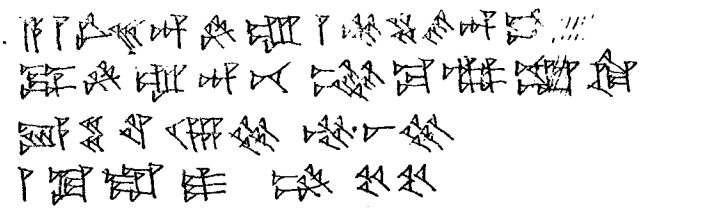


163. Nebukadnezzar 43 11/2 S.t. 136. 76. 11. 17.

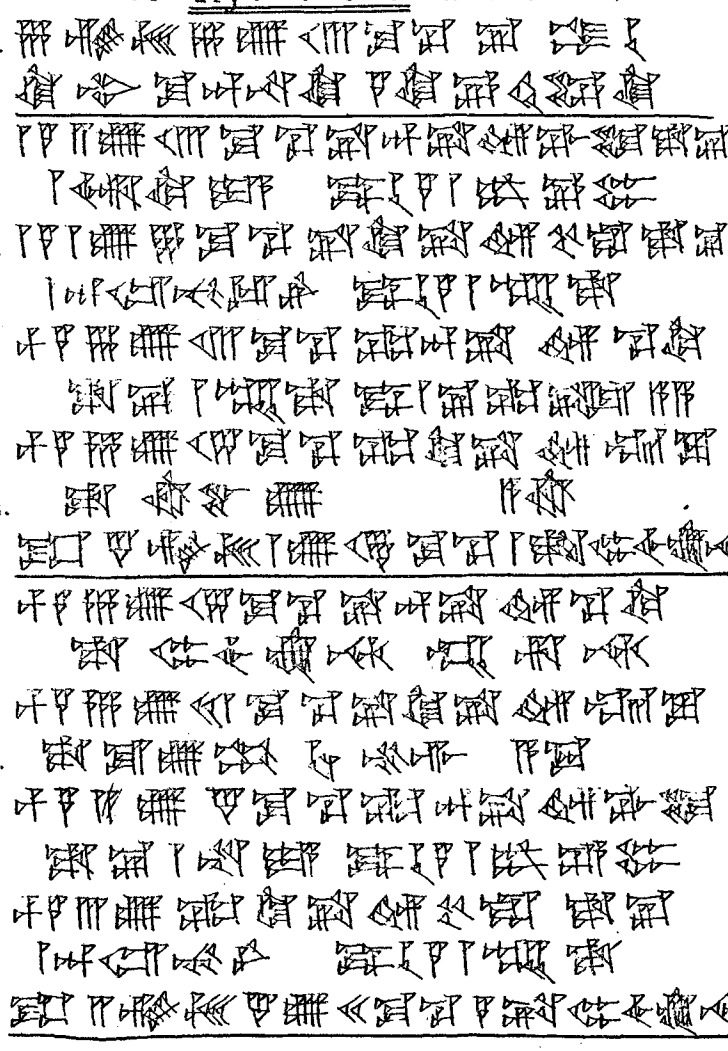


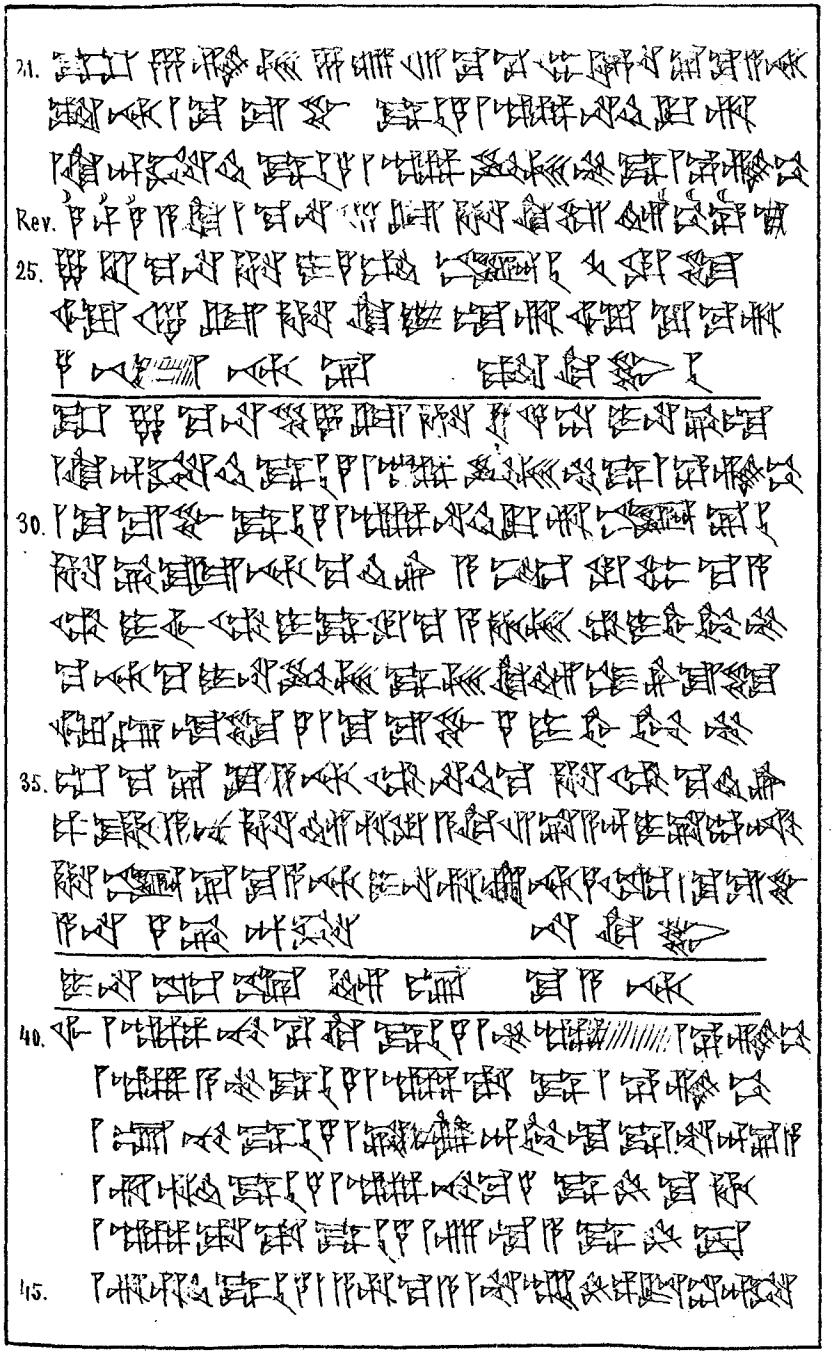
164. Kyrus 1 16/12. Sp. 13.

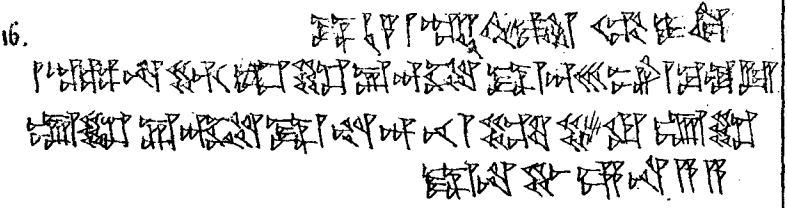


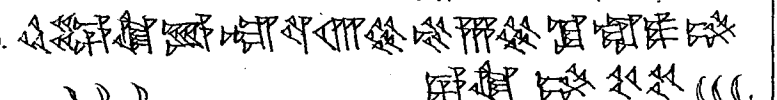
11. 

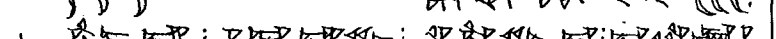
165. Kyrus $6^{13}/_{8}$. IV.2. 77. 11.15.

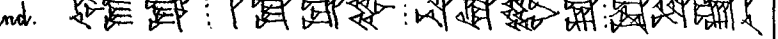




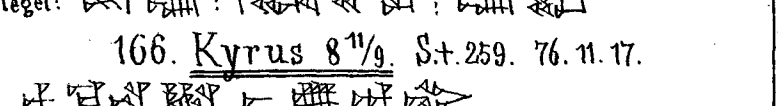
46. 

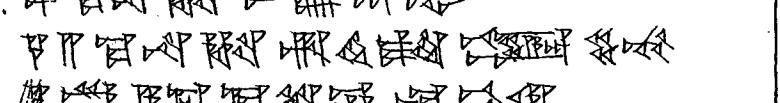
49. 

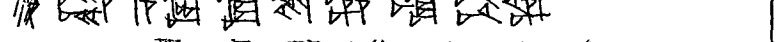
Rand. 

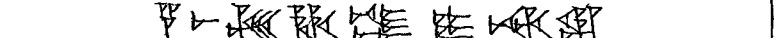
Siegel: 

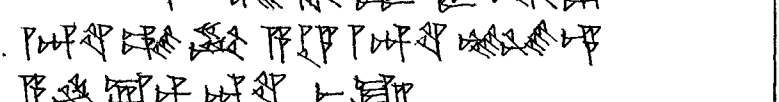
166. Kyrus 8 11/9. S.t.259. 76.11.17.

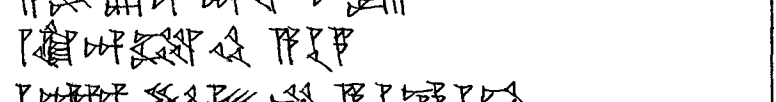
1. 

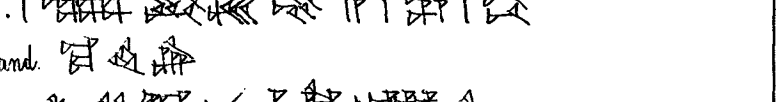
5. 

8. 

Rand. 

Rev. 

12. 

15. 

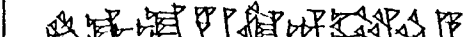
17.

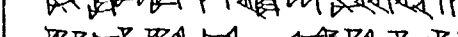
Rand.

20.

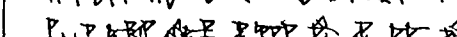
167. Kambyses 1⅔. Rm.

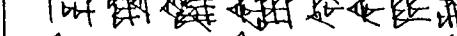
1.

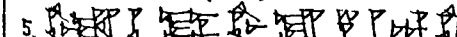


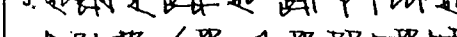


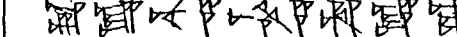
5.

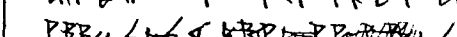


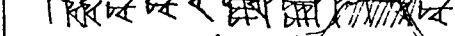




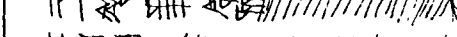


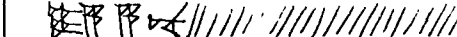
10. 

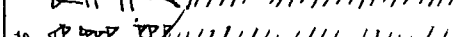
Rand. 

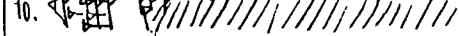


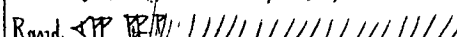
Rev.

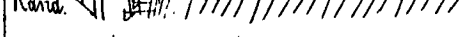


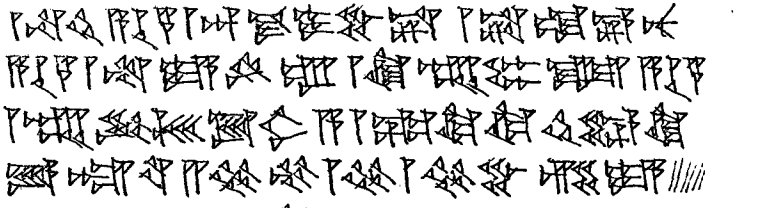
15. 



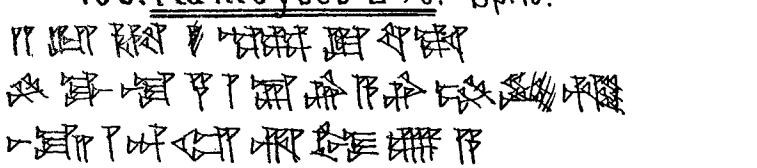
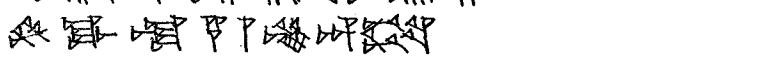
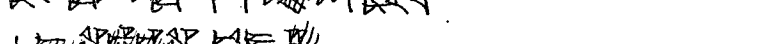
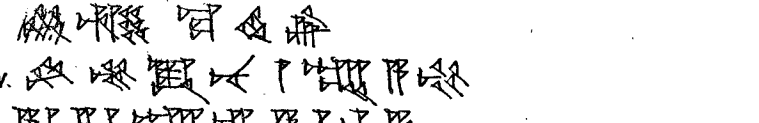
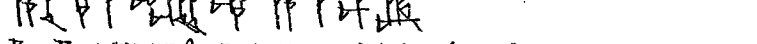
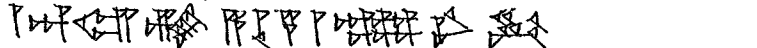




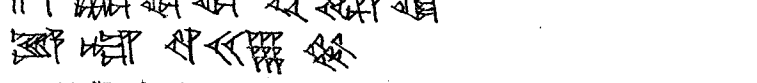
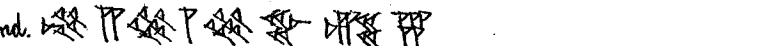
18. 

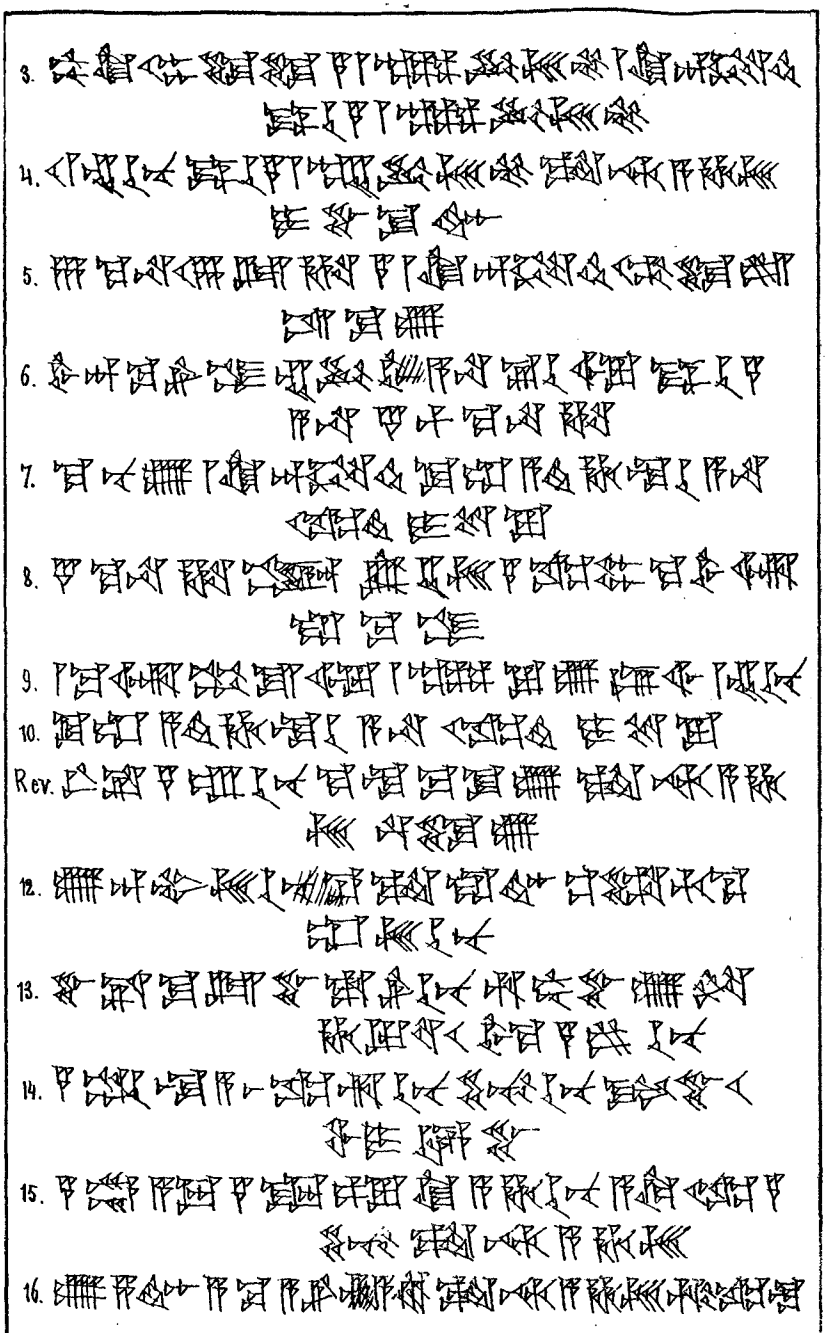
20. 

168. Kambyses $2^{29}/_{8}$. Sp. 15.

1. 
4. 
Rand. 
Rev.
8. 
12. 
Rand. 

169. Kambyses $3^{16}/_{6}$. MNB. 1129.

1. 
2. 



3.

4.

5.

6.

7.

8.

9.

10.

Rev.

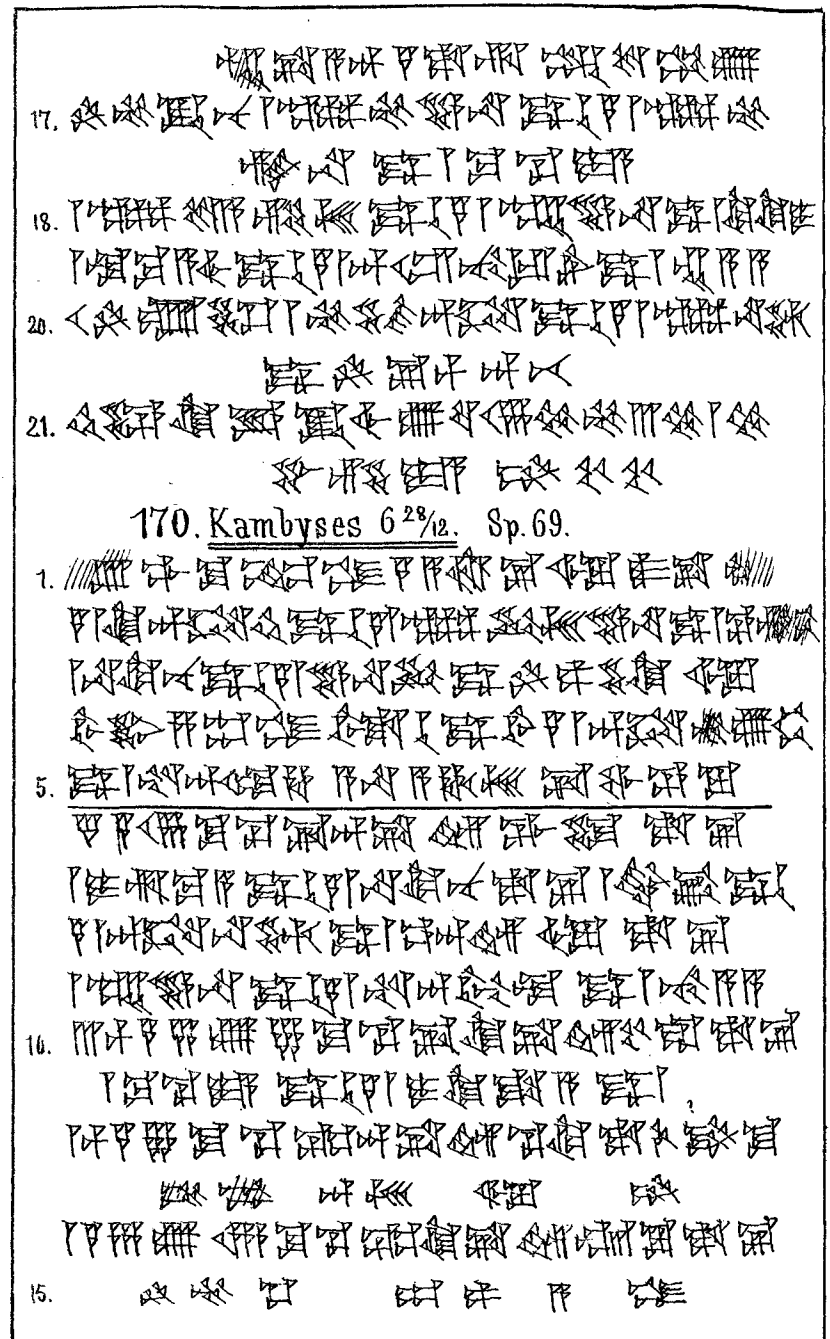
12.

13.

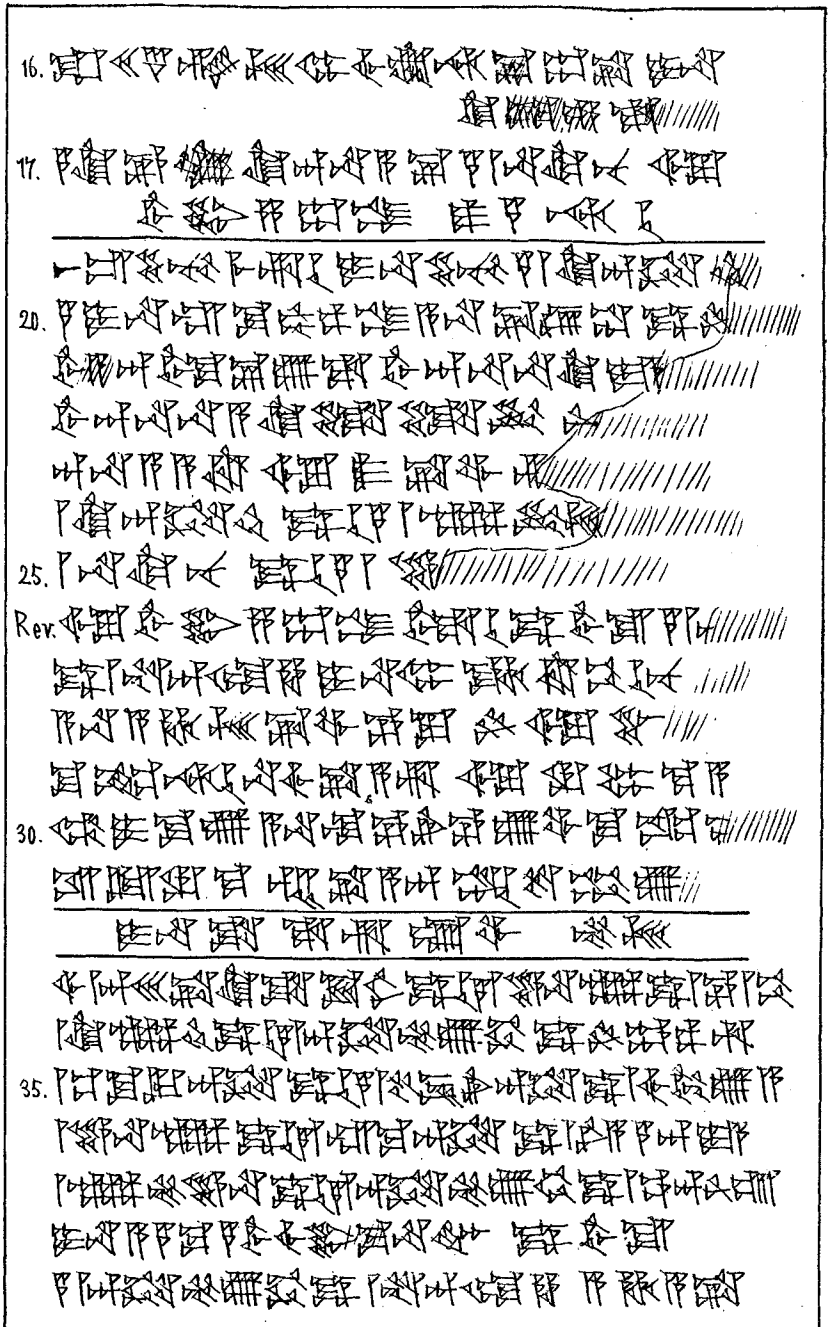
14.

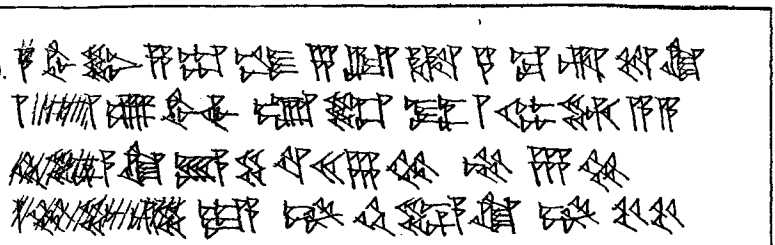
15.

16.

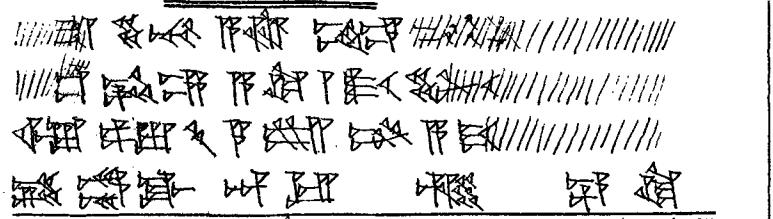


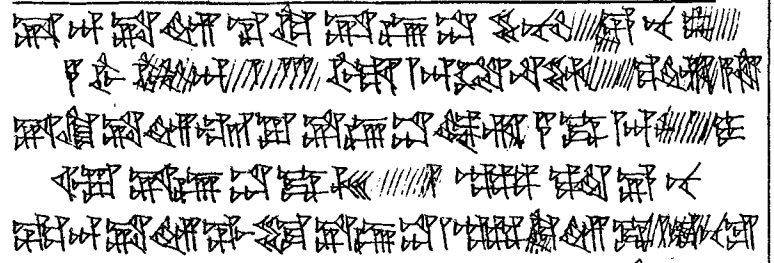
170. Kambyses $6^{28}/_{12}$. Sp. 69.

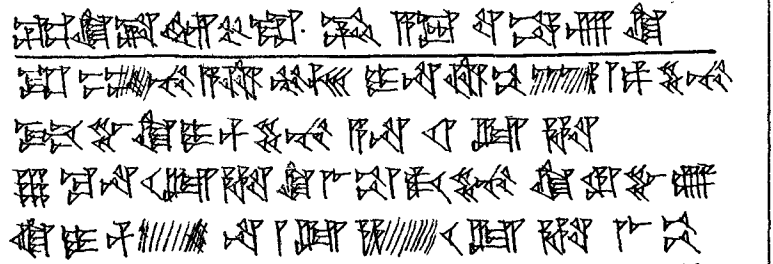


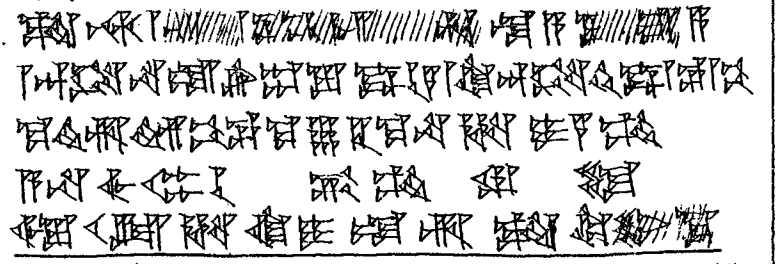
40. 

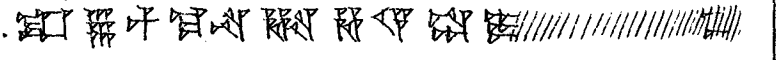
171. Darius 1 8/12. n. 4. 79. 4. 30.

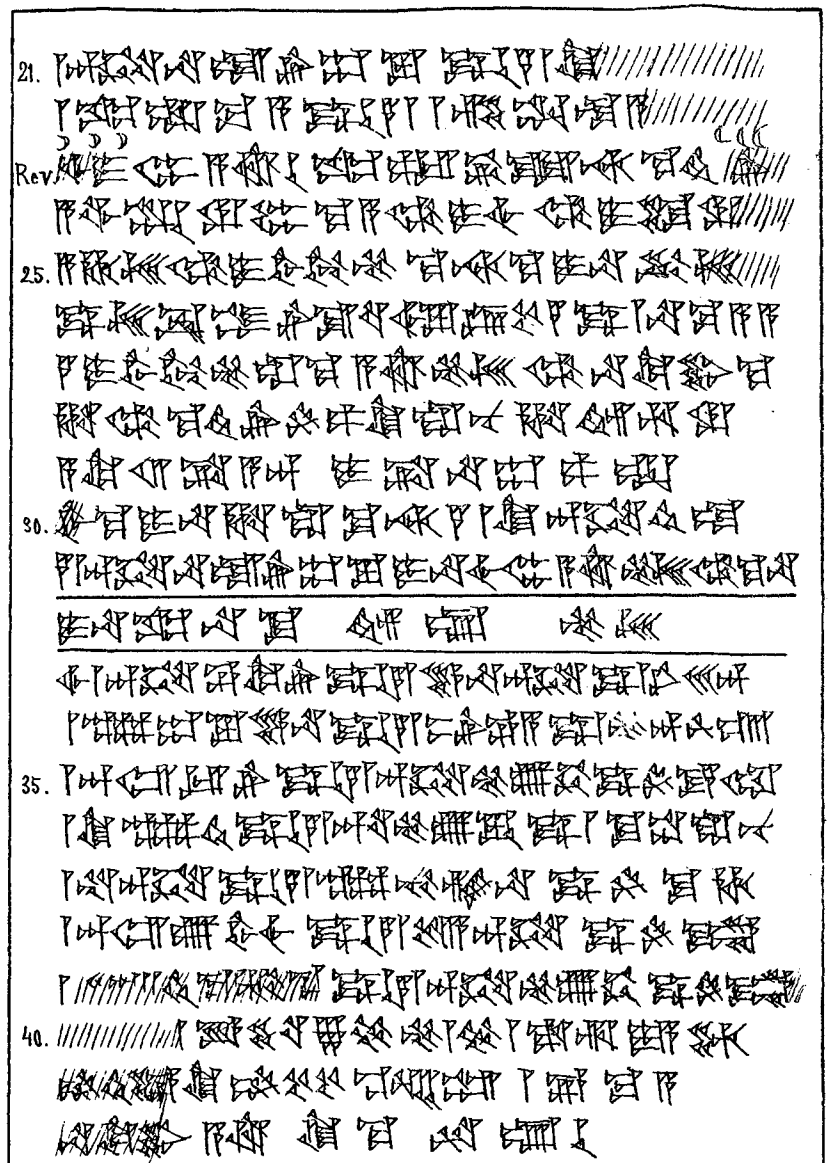
1. 

5. 

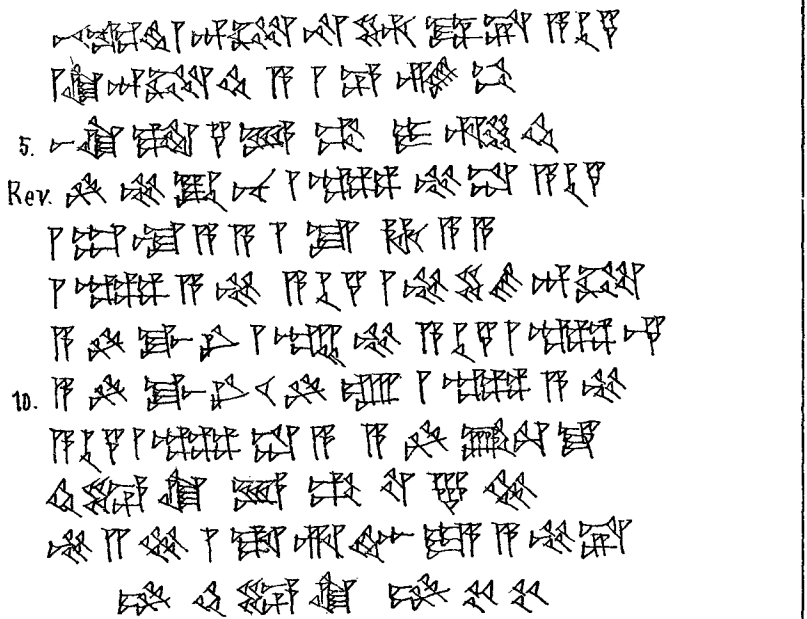
10. 

15. 

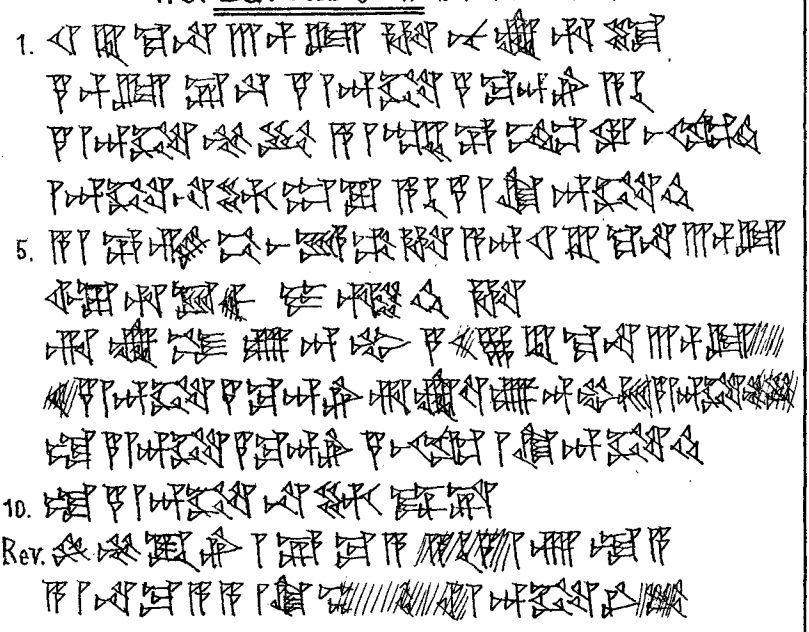
20. 

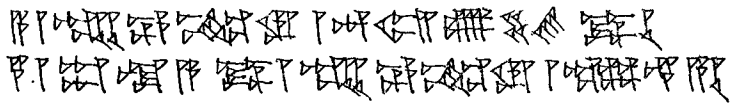


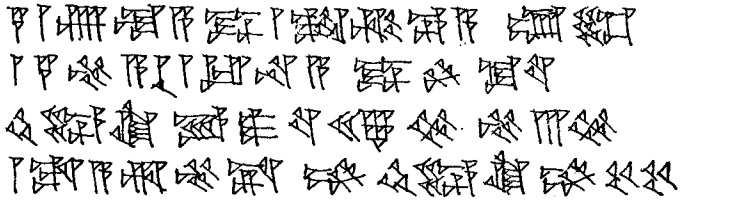
172. Darius 2 1/2. S.t.488. 76.11.17.



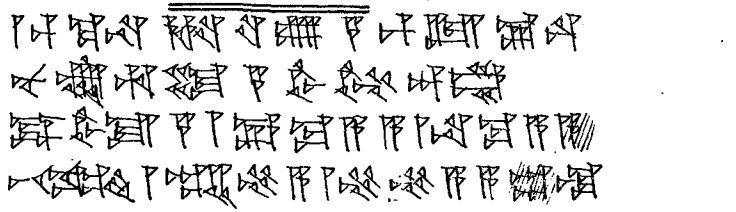
173. Darius $3^{27}/_{11}$. S.+.42. 76.11.17.

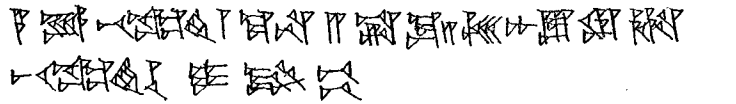


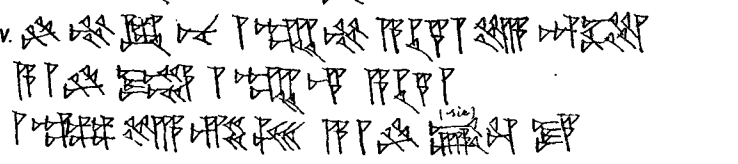
13. 

15. 

174. Darius $4^5/_5$. S.+. 477. 76. 11. 17.

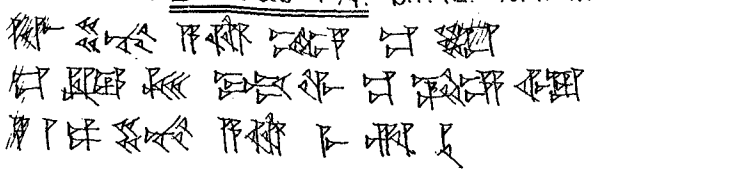
1. 

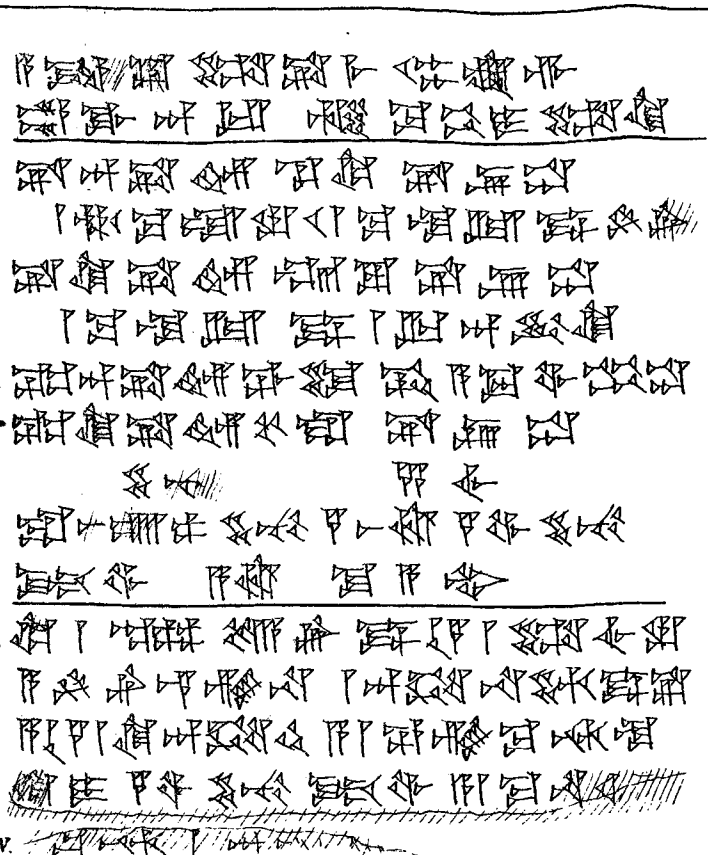
5. 

Rev. 

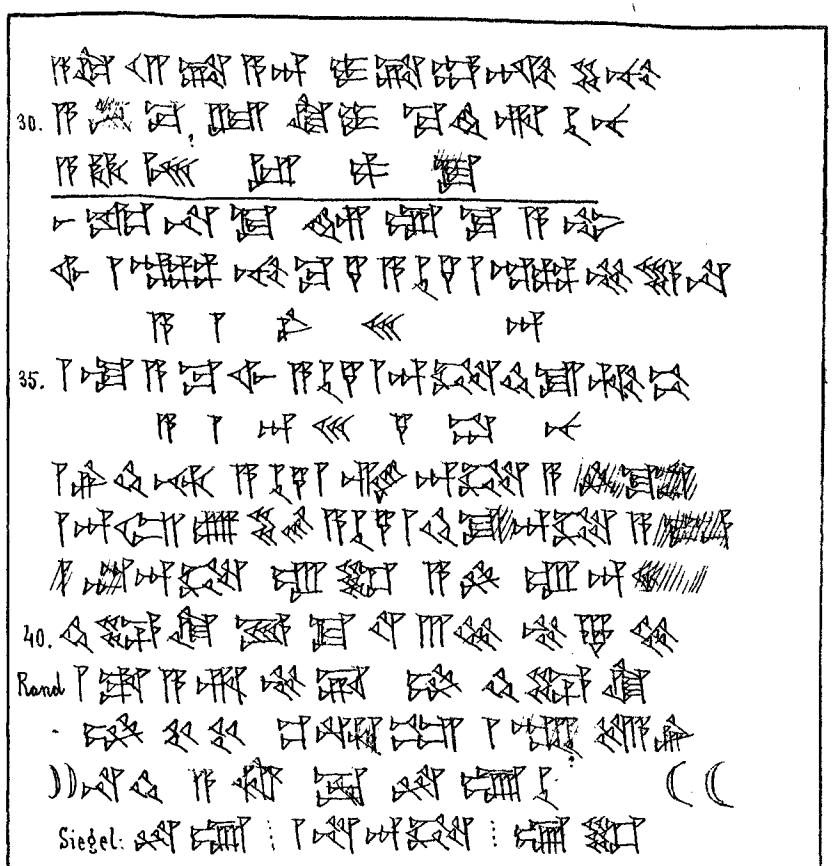
10.

175. Darius $7^3/_4$. S.+. 412. 76. 11. 17.

1. 



Rev.



30.

35.

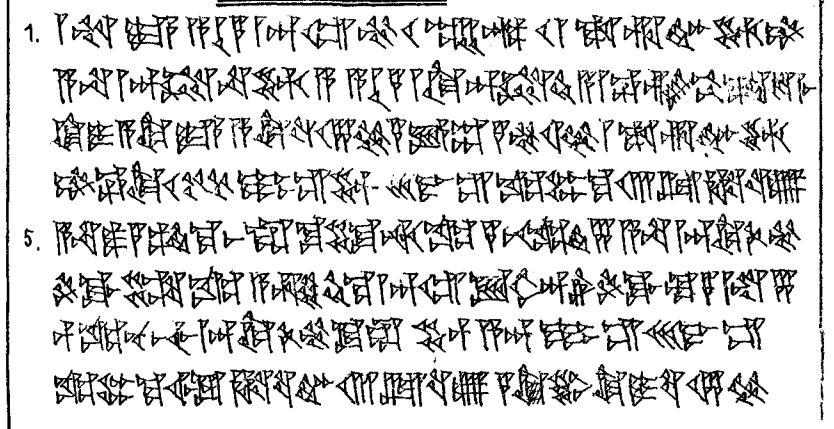
40.

Rand

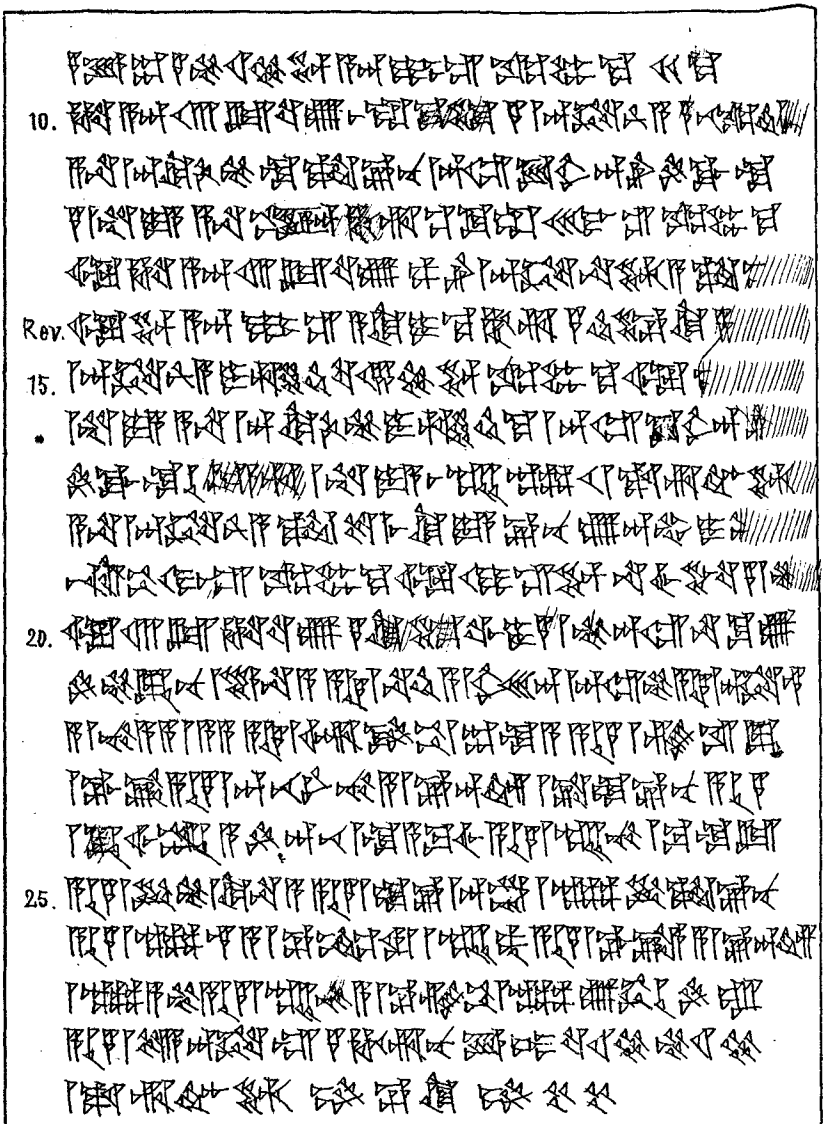
Siegel:

176. Darius 11 11/9. n. 11. 77. 11. 15.

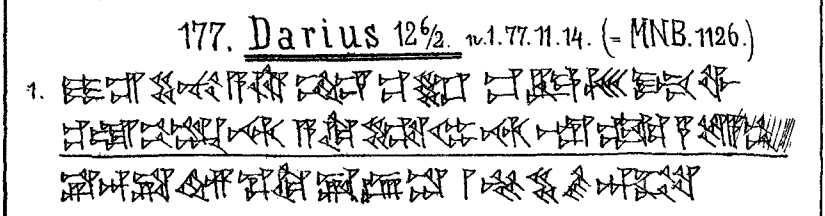
1.

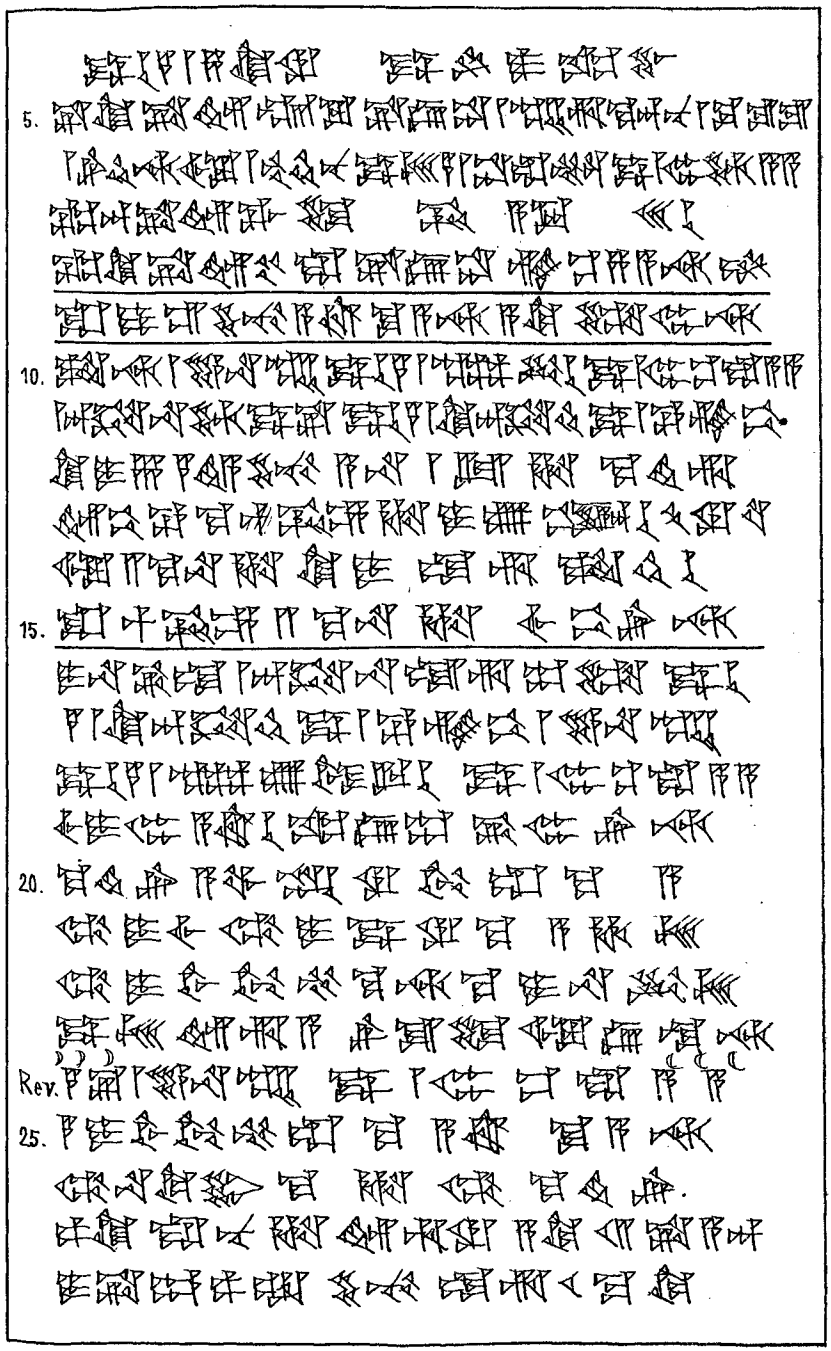


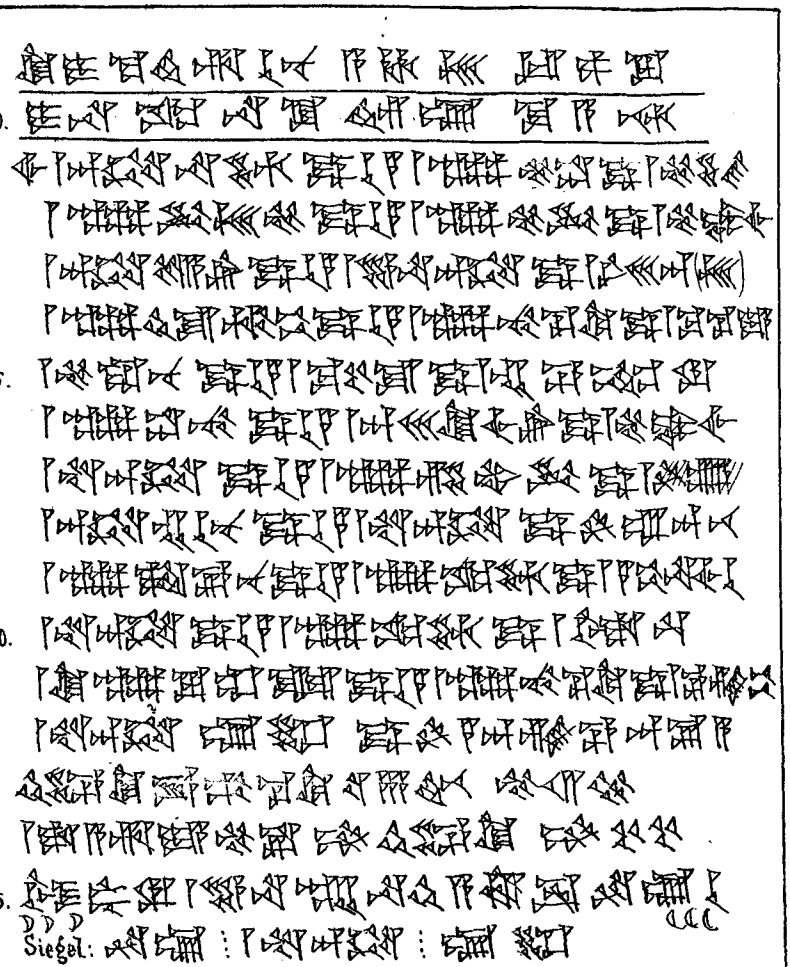
5.



177. Darius 12½. m.1.77.11.14. (= MNB.1126.)

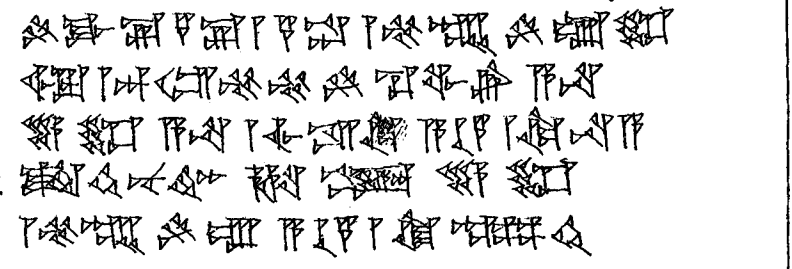


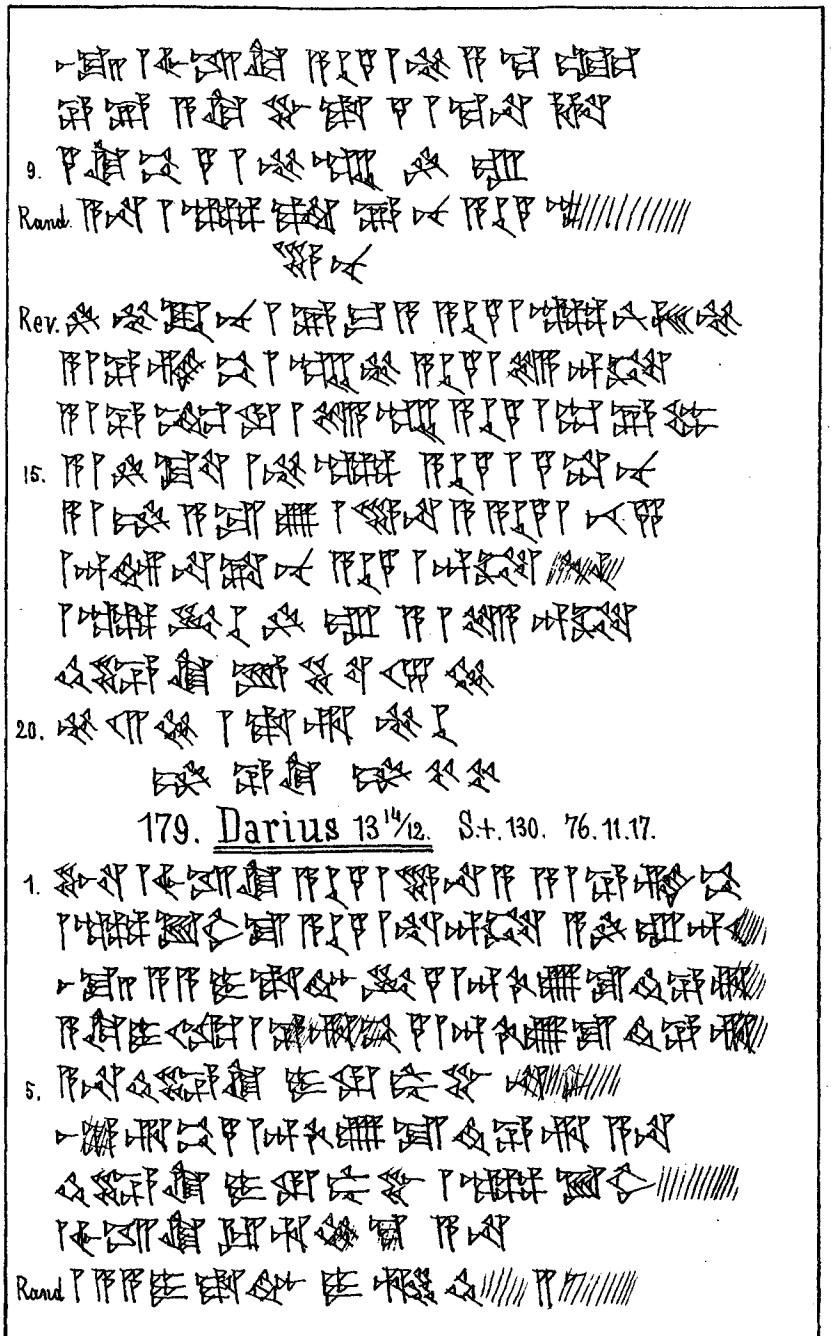




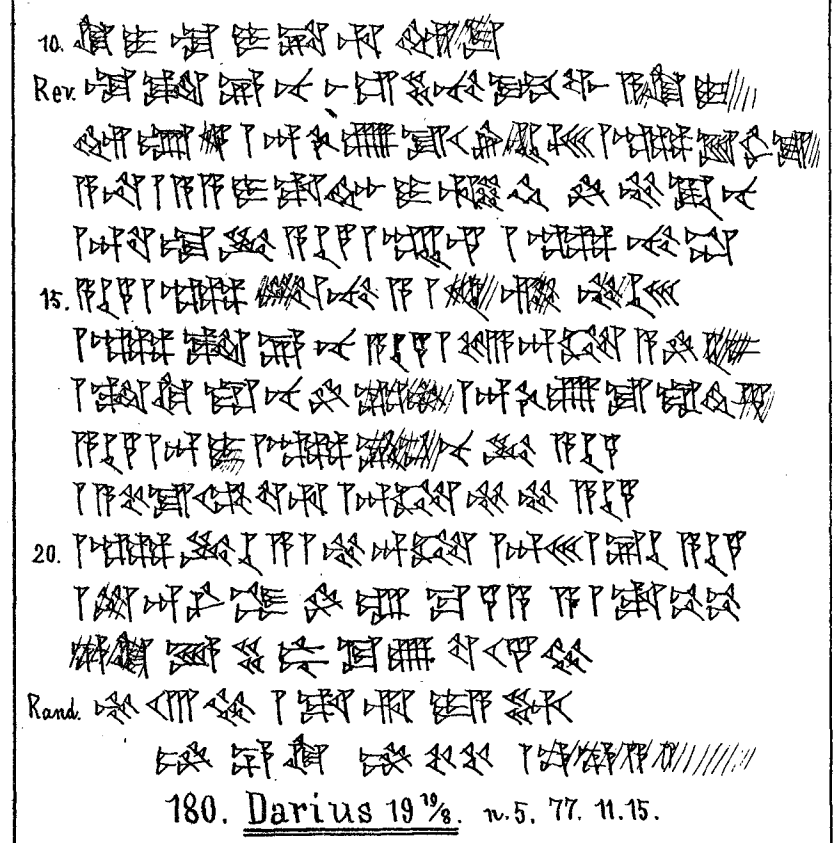
Siegel:

178. Darius 12 15/12. S.+. 513. 76.11.17.

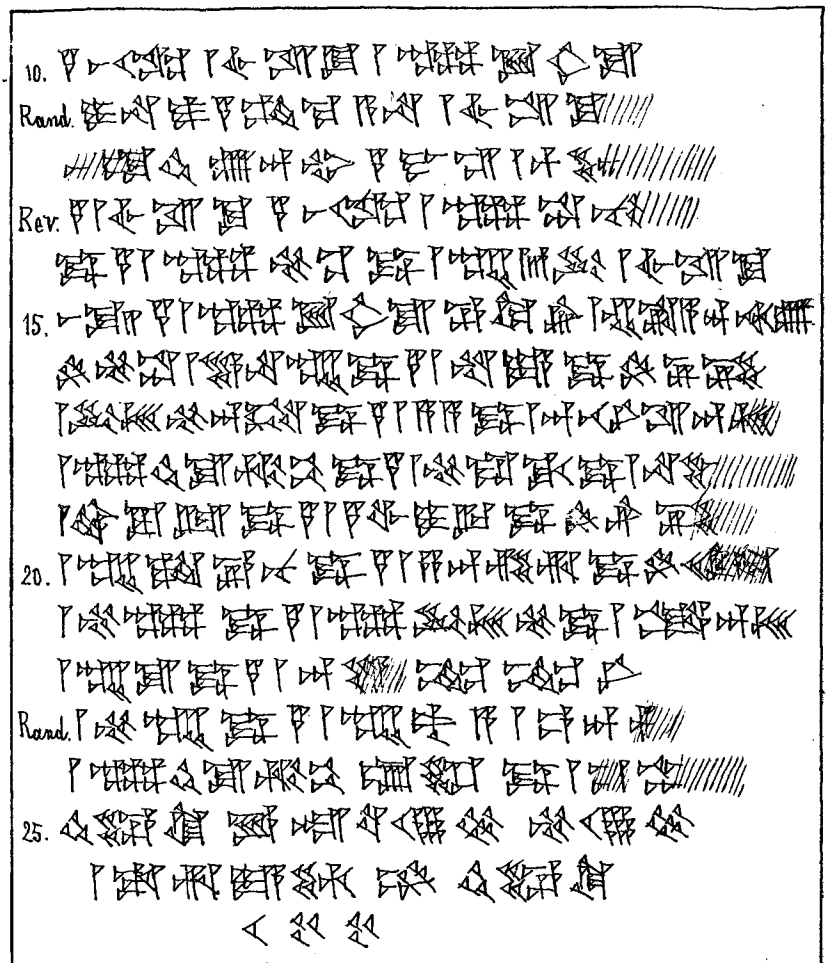




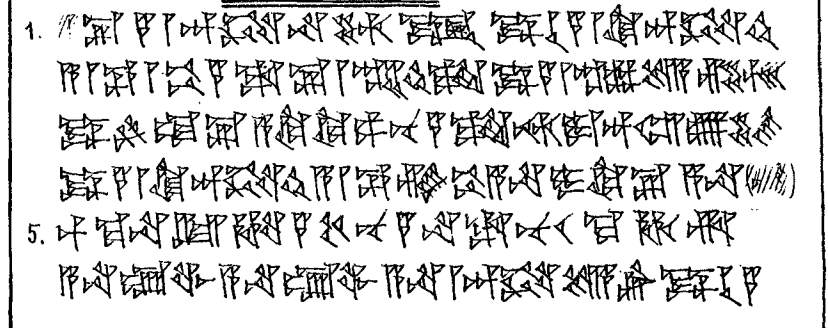
179. Darius 13 14/12. S.+.130. 76.11.17.

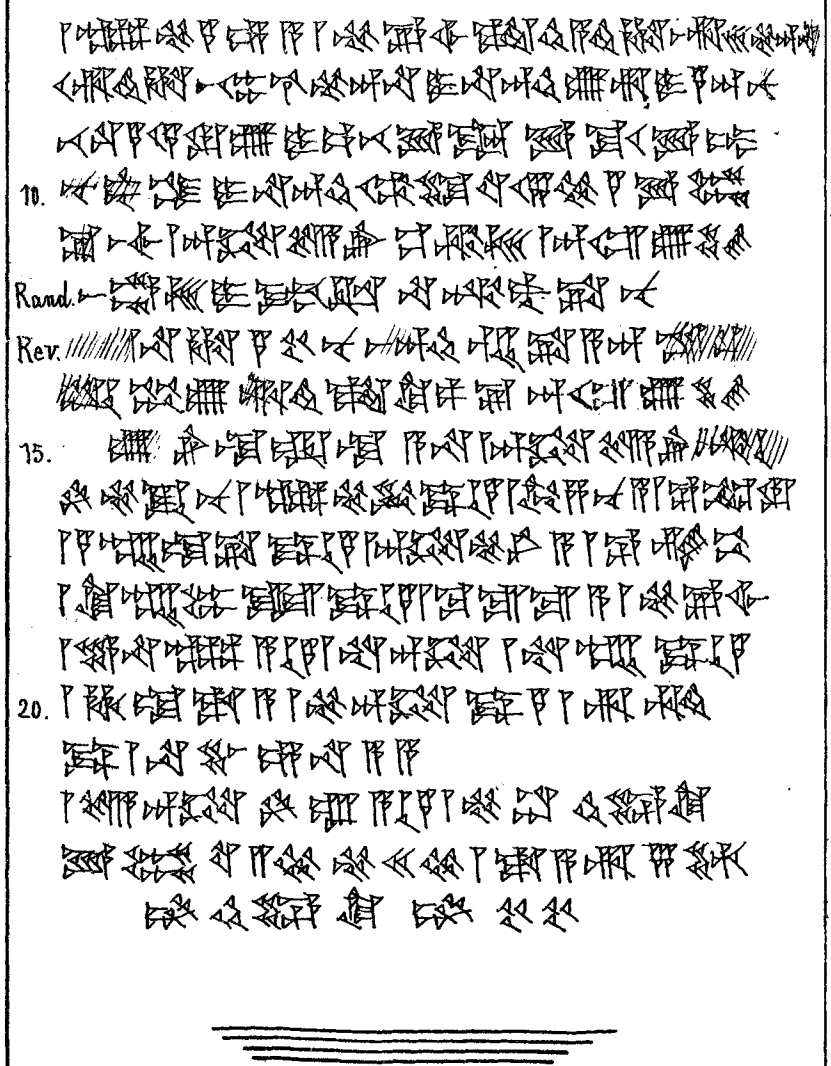


180. Darius 19 19/8. n.5. 77. 11.15.



181. Darius 20 2/3. S.+.214. 76. 11. 16.





Rand.

Rev.

SUR QUELQUES-UNES

DES

INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES,

NOUVELLEMENT

DÉCOUVERTES EN CHALDÉE.

PAR

J. OPPERT.

SUR QUELQUES-UNES DES INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES, NOUVELLEMENT DÉCOUVERTES EN CHALDÉE.

J'ai déjà à différentes reprises parlé der textes très-antiques, découverts par M. de Sarzec à Telloh en Chaldée, notamment dans les mémoires du cinquième Congrès des orientalistes à Berlin, et dans des comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. J'ai surtout entrepris de lever le voile qui couvrait naguère les textes de Gudéa, gravés avec un admirable art sur les monuments aujourd'hui conservés au musée du Louvre.

Les statues de Telloh, exécutés en dolérite, l'une des matières les plus dures qu'on connaisse, contiennent les textes de deux rois, gravés avec une précision et une perfection qu'on n'a pas égalées depuis; et pourtant les documents remontent à une époque très reculée dont on peut fixer aujourd'hui la limite inférieure: ils paraissent ne pas pouvoir être postérieurs au cinquième millennium avant l'ère chrétienne. Nabonid, un archéologue royal, qui avec prédilection aimait à rechercher les traces les plus éloignées de la civilisation chaldéenne, fixe la date du roi Naramsin à trois mille deux cents ans avant lui, et comme il règna lui-même vers le milieu du sixième siècle (555—538), l'âge de ce roi et de son père Sargon remonte au trente-huitième siècle avant l'ère vulgaire. Ces deux rois étant des Sémites, et très probablement postérieurs à la domination des rois antésémitiques,

auxquels appartiennent encore Urbaü et Gudéa, gouverneurs de Sirtella, il est difficile de placer ces derniers avant l'époque mentionnée tout à l'heure, quelque vertigineux que puisse paraître l'abîme qui sépare ces époques des nôtres. Il faudra néanmoins s'habituer à ne pas regarder comme fabuleux ou mythiques ces siècles reculés, et se familiariser avec les idées reputées à tort anti-religieuses, mais conformes à la réalité indéniable de l'antiquité de la civilisation humaine. L'histoire remonte déjà, et remontera encore davantage dans un avenir peu éloigné, bien au-delà des barrières qu'une chronologie myope avait cru devoir ériger; et loin au-delà des limites de l'histoire doit être reportée l'existence de l'humanité, qui depuis longtemps était sortie de son état primitivement sauvage.

Gudéa et Urbaü s'intitulent gouverneurs (patesi) de Sirtella; ils sont d'une époque encore plus récente que d'autres monarques dont les textes ont été également retrouvés en Chaldée, et qui s'intitulent non pas gouverneurs, mais rois de Sirtella. L'un d'eux nommé Urnin'a, nous a laissé un texte curieux et très-ancien. Le monarque appartient à une dynastie de plusieurs rois, dont quelques-uns nous sont inconnus encore, mais dont les noms presque tous présentent les plus grandes difficultés pour la prononciation. Le roi qui nous occupera d'abord, porte un nom composé de deux éléments, qui se trouvent quelquefois intervertis dans leur ordre. Le premier est le signe *ur*, (l'image du chien), prononçé *ur* en sumérien et signifiant sur la foi des Assyriens, *avil* homme, le même élément qui se trouve dans le nom d'Evil-Mérodach, fils de Nabuchodonosor, cité par la Bible. L'autre élément est un nom d'une déesse, composé de deux lettres dont la première est le signe divin et la seconde le caractère formatif du nom de Ninive. Nous prononçons provisoirement ce nom royal *Urnina.* Les quarante-deux lignes qui composent ce texte forment cinq colonnes, presque chaque mot constitue une ligne qui est séparée de celle qui lui précède et qui la

suit de traits transversaux, comme dans beaucoup d'autres monuments de cette époque; le clou, élément constitutif de l'ecriture cunéiforme plus récente ne paraît pas encore; il y est remplacé par un des traits simples qui donnent à ce genre d'écriture l'aspect rappelant le système graphique des Chinois. La forme des caractères diffère souvent considérablement de celle qui nous est familière par la lecture des inscriptions archaïques de Babylone et de Ninive. Il a fallu un déchiffrement spécial pour arriver à l'interprétation de ces documents; souvent le premier essai n'a pas été heureux et l'identification première avec des lettres plus modernes a dû être abandonnée comme erronée.

Voici la traduction de ce texte curieux:

„Ur-Nina, roi de Sirtella, a fait le temple de Ninip.

Il a fait le Palais.

Il a fait le temple de Nina.

Il a fait le *Ki-nir*.

Il a fait le .... (ba) de sa maison.

Il a fait le temple d'Istar.

Il a fait le temple du Burin à écrire.

Il en a fait un semblable.

Il a fait une construction qui les relie (??)

Il a fait le temple de la déesse Mazib.

Il a fait: ...

Il a fait la montagne [1]) du temple de Ninip.

Il a fait les soixante-dix images de serpents de cette maison, semblables aux ouvrages de Maggan (Egypte), dix (ou un autre chiffre [2])) de vases, et les portes en airain.

Il a fait le mur d'enceinte de Sirtella.

Il a fait sa statue.

Il a adoré la déesse Nina.

1) M. Ledrain m'a suggéré que le signe pourrait n'être pas celui de *Qur:* le caractère n'est pas sûrement lu.

2) Le passage étant mutilé, on ne peut pas savoir combien il contenait de dizaines.

Il a (le reste est illisible) deux....

Plusieurs des mots techniques de ce curieux passage sont encore une énigme pour nous; ainsi l'expression que nous avons rendue par Ki-nir et qui se rapporte certainement à une oeuvre d'architecture ou de sculpture, ne peut être interprêtée par nous.

L'activité du roi s'étendait, en dehors des embellissements de la ville de Sirtella et des murs d'enceinte de cette cité, au temple consacré aux divinités principales du culte primitif des Sumériens. Nous voyons paraître Ninip comme divinité masculine, et trois déesses qui se rencontrent souvent dans les textes du Gudéa: Nina, Baü, Istar et Mazib; quant à la divinité principale de Ninip, que nous avons à tort identifiée avec Ninsah ou Papsukal, nous reviendrons sur sa lecture définitive. Le temple du dieu de la guerre, du héros vaillant de Mullillal ou Bel des Assyriens; était l'objet de la sollicitude particulière de tous les rois de cette époque reculée.

Le roi donne à ce sanctuaire 70 objets, semblables aux oeuvres de Maggan (c'est-à-dire l'Egypte). Le signe qui sert à exprimer ces objets, ressemble à celui qui indique le serpent. Mais nous n'oserions pas nous décider définitivement. La mention de Maggan est également d'une importance du premier ordre. Nous avons établi que dans les textes les plus récents de Ninive, le nom de Maggan est l'expression pour la presqu'île sinaïtique et une partie de l'Egypte orientale, où il se trouve souvent avec Muṣur (מצר), de sorte que les deux expressions Maggan et Muṣur ainsi combinées peuvent expliquer la raison d'être du duel hébraïque Miṣraïm. Dans les temps antiques, le terme de Maggan exprime seul la région de la vallée du Nil, tandis que les époques plus récentes l'ont parqué dans la presqu'île sinaïtique; Maggan est le pays du cuivre, qui en effet se trouve dans cette contrée. L'opinion de quelques savants qui ont vu dans Maggan

ainsi que dans *Meluḫa*, la Libye, non pas des pays africains, mais une partie de la Chaldée, n'est pas défendable.

Les édifices que le roi fit élever sont mentionnés dans d'autres inscriptions, et constituent une partie commune à une grande quantité de textes. Les 70 objets que Urnina fit fabriquer sont difficiles à indiquer directement: nous avons proposé la notion de serpent, qui se trouve ailleurs mentionnée; néanmoins quelle que soit la similitude de ce signe avec celui que représente le serpent, il est assez douteux dans ce passage, justement à cause du chiffre élevé qui l'accompagne.

Un autre roi de cette dynastie, qui s'intitule roi de Sirtella, est un monarque écrit par les signes Luḫ-kagina, que nous prononçons Sukal-duggina. Ce roi est connu par différents monuments encore conservés. L'un d'eux, dont nous donnerons la traduction, le nomme roi de Sirtella, écrit de la manière ordinaire avec les signes *sir-pur-la-ki*; l'autre le nomme roi de *gir-śu-ki*. L'indentité du personnage est attestée par les documents eux-mêmes, qui nous donnent plusieurs phrases dans la même teneur, phrases qui ne se rencontrent que dans les deux documents. Cette circonstance a établi que l'identification du dieu principal de Sirtella avec Papsukal était erronée, et que notre première pensée qui assimilait le dieu de Gudéa avec Ninip était la vraie. Nous avions à tort pensé que le groupe qui suivait la lettre *nin* était la forme antique de *saḫ*, tandis qu'il était en vérité la combinaison *gir-śu*. Nous avons reconnu cette erreur en parcourant la liste des cités, conservée dans une tablette (R. II. 61.) où il ne se trouve pas de ville *saḫ-ki*, mais au contraire une ville *gir-śu-ki*. Cela nous prouve qu'il faut lire le nom divin en question *nin-gir-śu*, qui (selon R. II. 57 rev. l. 54 et 74.) est une expression du dieu Ninip, nommé dans ces textes comme dans les documents assyriens, le guerrier vaillant de „Bel". [1])

1) L'identification du groupe en question avec Ninip a été trouvée postérieurement

Le principal document de ce roi a été trouvé à Telloh, et gravé en caractères très-antiques dans une pierre dure; les lettres ne sont pas encore cunéïformes, mais formées de traits droits. L'original dont M. de Sarzec a pu prendre un estampage qui m'a été communiqué par M. Heuzey, a été volé par des Arabes, vendu par des intermédiaires, et se trouve aujourd'hui dans la belle collection de M. de Clercq. J'ai pu déchiffrer ce texte et en donner une traduction, qui en rend le sens en général, quoique dans quelques points de détails, elle puisse être revisée. Elle a été lue pour la première fois à l'Académie des Inscriptions le 29 février 1884 et publiée dans le *Journal Officiel* du 13 mars 1884. Elle est ainsi conçue:

„A Ninip, le vaillant héros de Mullillal (Mulkit-Bel), Sukal-duggina, roi de Sirtella, a bâti son temple.

„J'ai fait un palais, pour perpétuer mon nom *tiraska-kakmu* au dieu.

„J'ai fait un *e-izmera* pour arroser les champs par cinquante canaux d'irrigation:

„J'ai fait une maison de depôt de boisson fermentée, qui peut contenir trente grands *baths*.

„J'ai construit un temple de repos à *Dun-sagana*.

„J'ai bâti au dieu *Ik...ma* le palais des Oracles du dieu de Babylone.

„J'ai fait le temple de la déesse *Baü*.

„Au Dieu-Maître *Ela*, j'ai fait le temple Ninadai (?) pour ravoir sa fille ainée.

„J'ai fait, à l'extérieur du temple des Arrêts d'Anou, deux grands bassins.

„Sukkal-duggina, le roi de Sirtella, a bâti le temple des Cinquante. Sa divinité (spéciale) est Nindunkit (Baü); qu'elle

au Congrès de Leyde. Nous avons, en conséquence, cru devoir substituer la rectification à l'erreur première. M. Amiaud a également présenté des remarques judicieuses et indépendantes de mes recherches à ce sujet dans le journal intitulé: „Zeitschrift für Keilschriftforschung," p. 151.

veuille adresser la prière à Ninip pour conserver la vie du roi jusqu'au terme le plus reculé."

Si j'ai bien lu le nom de Babylone, nous aurions ici la plus ancienne mention de la grande cité chaldéenne et de son dieu national Mérodach, le maître des Oracles. Le *temple* „des cinquante" auquel tous les rois, anciens et nouveaux, ont ajouté des constructions, est obscur. Le nombre cinquante étant l'expression cabbalistique du dieu que les Assyriens nomment *Bel*, on pourrait y voir le temple de cette divinité; mais aussi est-il possible d'y supposer une sorte de panthéon, consacré aux cinquante dieux. Comme nous l'avons dit, la dynastie à laquelle appartient Sukkal-duggina semble antérieure au roi Ur, qui avait pour vassaux les *gouverneurs* de Sirtella auxquels appartient Urbaü et Gudéa. Sargon I et son fils Naram-Sin paraissent avoir établi pour la première fois la suprématie des Sémites, en réunissant sous leur sceptre tous les roitelets de la Chaldée. Sargon conquit le pays d'Elam et porte ses armes jusque dans l'île de Tylos. Naram-Sin soumit les Apirak, la partie touranienne d'Elam, et subjugua même l'Egypte. Il se pourrait que la mutilation des statues de Gudéa et la destruction de Telloh fût l'oeuvre de ces conquérants sémites succédant au *patesi* de Sirtella, qui s'étaient rendus indépendants des rois d'Ur, successeurs immédiats de la dynastie des rois de Telloh.

L'inscription, comme on le voit, est excessivement importante sous plus d'un rapport. Pour commencer par le point qui regarde la civilisation et l'histoire des religions, on voit le fait curieux d'une déesse qui intervient comme médiatrice, en faveur du roi, auprès du dieu principal de Sirtella. Il se pourra que bien des représentations conservées sur les monuments, surtout sur les cylindres, doivent être interprêtées comme rendant ce fait d'intervention d'une divinité auprès d'un dieu principal. Le texte parle de différents édifices, et surtout de certains objets qu'on ne rencontre pas généralement

dans les inscriptions de ce genre. Il mentionne la construction d'une espèce d'étang, destiné à alimenter des canaux irrigateurs, nécessaires à l'agriculture. Il parle de la confection de grands vases, peut-être comparables à celui d'Amathonte. Une donnée particulièrement intéressante est celle de l'établissement d'un grand réservoir pour conserver des boissons fermentées. Le liquide est nommé *bi* en sumérien. Les Assyriens l'appelaient *sikar*, l'hébreu שכר, le σίκερα des Grecs. Le réservoir contenait trentre grands bath, valeur qui ne se rencontre que dans ce passage antique. Le bath ordinaire assyrien équivalait à vingt litres: trente de ces mesures constitueraient donc un volume de six cents litres, ou un cube ayant pour côté seulement 84 cm. Il est évident que cette valeur minime ne peut pas être appliquée à un passage, où il s'agit d'une construction importante dont le roi s'enorgueillit. Nous ne savons pas, combien de bath ordinaires étaient compris dans un grand bath. Il se pourrait que ce dernier contint soixante grandes mesures, formant le volume respectable de trente six milles litres ou un cube de 33 dm. de côté, ou 3 stères et un tiers à peu près. J'ai traduit une inscription de Gudéa, dans laquelle ce roi s'engage à livrer chaque jour au temple un épha de nourriture, un bath de boisson fermentée et un demi épha de deux autres matières. On voit alors, quelle pouvait être la destination d'un réservoir, contenant un grand nombre de bath: dans notre hypothèse le roi Gudéa y aurait trouvé un approvisionnement suffisant pour cinq ans.

A cette occasion nous reviendrons sur une question importante que nous avons déjà traitée auparavant: Elle est relative aux mesures chaldéennes, et elle se rattache également au texte de Sukkal-duggina qui nous occupe. Les étalons de mesure qui se trouvent gravés sur deux statues de Gudéa, ont été l'objet des travaux de différents savants. Parmi ces derniers se trouve M. Lepsius. Nous regrettons, malgré la

haute et légitime autorité qui s'attache à ce nom, de ne pas pouvoir accéder au systême qu'il a émis, et qu'il a défendu avec une ténacité digne d'une meilleure cause.

J'avais, il y a longtemps, en 1872, soutenu que la mesure fondamentale des Chaldéens était de 27 cm. et que cette unité linéaire était non pas la coudée mais la *demi-coudée, l'empan.* J'avais déduit cette valeur des calculs concernant les murs de Khorsabad, d'après les mesures effectuées il y a quarante ans, par Botta et Flandin, et vérifiées sur place par moi-même. Un passage des textes de Sargon, le constructeur du palais de Khorsabad, fixe le pourtour de l'enceinte de cette cité à 24740 unités équivalant à 6790 m., ce qui donne pour l'unité un peu plus de 27 cm. (plus exactement 0,274 m.). Cette mesure était la base de toutes les valeurs cubiques ou mesures de capacité, exactement comme chez les juifs, où le *bath* pour les liquides et *l'epha* pour les solides était le cube de la demi-coudée. Lepsius soutenait que la mesure linéaire fondamentale des Chaldéens était la coudée égyptienne de 0,525 m. que le pourtour de Khorsabad était de 16,280 coudées, et que, par conséquent il avait eu une longueur de 8547 m., c'est-à-dire 1757 m. de plus que ne nous fournit le mur encore existant aujourd'hui. En face de cette objection irréfutable, Lepsius soutenait, que le mur véritable de Khorsabad avait disparu, et que le mur existant était une enceinte intérieure. Un simple examen du terrain suffit pour écarter cette opinion; jamais il n'a existé un autre pourtour de la ville, en dehors de celui que nous pouvons encore mesurer aujourd'hui. J'alléguais à l'appui de mon opinion des passages des inscriptions d'Assurbanhabal (Cyl. A, col. I, 45 suivv. R. V, 1, l. 46 suivv.) où le roi vante la prospérité des champs sous son régime en disant, que le blé s'était élevé à cinq mesures en question (U) et que l'épi mesurait cinq sixièmes de la même unité. Une épi de cinq sixièmes de coudée ou de 44 cm. de longueur sur une tige de 1,35 m. de hauteur n'existe pas,

tandis que 22 cm. constituent déjà une grandeur très-respectable pour une épi. Lepsius soutenait que jamais il n'y avait eu une mesure de longueur de 27 cm. dans l'antiquité, et quand les statues de Gudéa lui démontrèrent son erreur, il répliqua que ce qu'on prenait pour un étalon était une ondulation de la pierre. Mais il suffit de voir seulement la règle triangulaire sculptée sur les deux statues avec ses arètes et ses subdivisions pour se convaincre de l'inanité de cette fin de non recevoir. Je mets devant les yeux du Congrès le moulage des deux étalons, sculptés sur les tables, que le roi Gudéa tient sur ses genoux et dont l'une est munie d'un plan complet du palais de Sirtella; les deux fournissent en outre la représentation d'un burin à graver, l'instrument et l'emblême de l'écriture. Les deux étalons nous donnent des renseignements curieux sur la manière dont les Assyriens subdivisaient leurs mesures. On peut prouver que la longueur entière était divisée en seizièmes [1]) mais l'espace de 0,0169 m. est subdivisée, tantôt en quatre, tantôt en cinq et tantôt en six parties, et une fois cette sixième partie est encore partagée en trois parties égales. Nous pouvons donc établir qu'il existait une subdivision théorique de l'empan, au moins en 2880 parties, de 93 millionèmes de mètre chacune, donc moins d'un déci-millimètre. Peut-être existait-il des valeurs linéaires plus petites encore, de sorte que l'empan aurait été divisé en 5760 ou 8640 parties. Ces valeurs certainement théoriques divisaient le *doigt* ou la soixantième partie de l'empan en 48, en 96 ou en 144 parties. Mais en admettant que la théorie des Chaldéens se soit arrêtée au nombre 2880, nombre que nous pourrons démontrer par l'étude de ces étalons, les plus antiques qu'on connaisse, nous devons être inspirés d'un grand respect pour la science de ces temps reculés.

1) M. Aurès a également établi ce fait.

The Inscriptions of Mal-Amir

AND THE

LANGUAGE OF THE SECOND COLUMN

OF THE

AKHÆMENIAN INSCRIPTIONS,

BY

Prof. A. H. SAYCE.

The Inscription of Mal-Amir and the Language of the Second Column of the Akhæmenian Inscriptions.

In 1874 a Paper of mine was published in the *Transactions of the Society of Biblical Archæology* (III, 2) on „the Languages of the Cuneiform Inscriptions of Elam and Media". In this I pointed out that the inscriptions copied by Sir A. H. Layard in the plain of Mal-Amir were written in the same cuneiform syllabary and the same language as the so-called Scythic or Median texts of the Akhæmenian kings, and that consequently the most correct designation of the latter would be Amardian. Since the publication of this Paper, Dr. Oppert has brought out his great work on „Le Peuple et la Langue des Mèdes" (1879), as well as notices of the Mal-Amir texts which he presented to the first Congress of Orientalists at Paris in 1873. In the first-named work Dr. Oppert associates me with Dr. Mordtmann in wishing to term the „Protomedic" texts Elamite; but this was really the case only in so far as I considered the plain of Mal-Amir to be included by the Semites in the mountainous country they called Elam or „Highlands". As I have already said, the name I actually proposed for these texts was Amardian.

Subsequent study has only confirmed me in this latter view. The „Protomedic" version of the Akhæmenian monuments was intended for the same readers as the inscriptions

of Mal-Amir, as I hope to prove in the course of this Paper, and that these readers were the people called Amardians by the Greeks is shown by the consentient testimony of the classical writers, the Old Testament and the inscriptions themselves. To establish this is part of the object of the present Paper.

Let us first try to determine who the Amardians were. Strabo, on the authority of Nearkhos, states (XI. 13; 3, 6) that „four bandit nations" inhabited the mountainous region east of the Euphrates — the Mardians who bordered on the Persians, the Uxians and Elymæans in the district of Susa, and the Kossæans contiguous to the Medes. As Nöldeke has made clear (*Gött. G. G.* 1874, pp. 173 *sq.*) the Kossæans are the Kissians of the older Greek writers, Æskhylos, Hekatæos and Hêrodotos, and inhabited the northern part of Susiana and the mountain-ridges in the direction of Iran. They are the Kassi of the cuneiform inscriptions, who more than once conquered Babylonia and established dynasties there. The names of several of their gods, as well as the signification of some of the words of their language are given in bilingual texts. The Uxians of Strabo must be identified with Uwaja, the name given to Susiana in the Persian inscriptions and still preserved in the modern Khuzistan. The word has been supposed to mean „aborigines" and to denote the natives of the country which adjoined Persis; but this is rendered doubtful by our finding it in a Susian inscription under the form of Khu-uś-śi. Here one of the earlier Susian kings declares that his power extended „as far as the Tigris" (*cus Tiglat*) .... „as far as the Khuśśi" and „as far as the Euphrates" (*Purat*), after which mention is made of the „Cuśśi" or Kossæans [1]). The Greeks first be-

1) Lenormant, *Choix de Textes cunéiformes* II, 42. This work will be quoted in the rest of the Paper as *Len.*

came acquainted with the Elymæans as a tribe in the age of Alexander; in the second century B. C. they formed a kingdom in the ancient Susiana. The name must have come from the Babylonians, since Elam was the title under which Susiana with its capital Susa was known to the Assyrians and Babylonians and through them to the Hebrews. It was the Semitic rendering of the Accadian Numma or Nivva „the highlands", which denotes Susiana in the præ-semitic inscriptions of Chaldea. The native name was Anzan, softened into Ansan in the mouths of the Babylonians. Ansan is given as the equivalent of Elamtu or Elam in W. A. I. II. 47. 18., and the usual title of the earlier Susian monarchs is *śuncic Anzan Susunka anin Susinak*, „ruler of Anzan, the Susian, king the Susian". In the Behistun inscription (III. 3.) Veisdates is said to have been followed by „the Persian people who (were) clans of Anzan". Such at least is the reading of the „Protomedic" or Amardian version; the Persian has simply *vithâ-patiy* in place of ⟨ *huelmannu* ⊢ *Anzan*. Veisdates was a native of Târavâ in the district of Yutiyâ, the Utii of Hêrodotos (III. 93.) who are coupled with the Mykians and placed in his list immediately before the inhabitants of the Islands in the Persian Gulf. Since Susian inscriptions have been found near Bushire on the Persian Gulf in which the royal scribes give themselves the title of „kings of Anzan", it is clear that the country of Anzan of which Susa was the capital must have extended as far as the sea. The border-land between it and Babylonia was named Evutbal of which Kudur-Mabug was „lord" (W. A. I. I. 5. 10.); the name appears as Yatbur in the texts of Sargon (*Botta* 66, 27., 87, 1.)

It was of Anzan, again, that Kyros and his predecessors were kings before his conquest of Media, according to the newly-discovered inscriptions of the founder of the so-called Persian Empire. Teispes had established himself in Anzan

or Elam, which the overthrow of Assyria had left exposed to the first comer, and it was of Anzan and not of Persia that Kyros was primarily king. Hence it is that Isaiah (XXI. 2.) declares that the invaders of Babylonia are Elam and Media, Elam being the Semitic equivalent of Anzan; hence, too, Susa or Shushan, the first capital of Kyros as king of Anzan, remained the leading city of the Persian monarchy[1]). At an earlier date, as we shall see, the king whose inscriptions Sir A. H. Layard copied at Mal-Amir twice describes himself as the conqueror of Anzan, — *Dipti śulra-irra-na a'ak Anzana hu dari-ra-na* „of the god Dipti the chief and the giver to me of Anzan" (*Lay. Insc.* 36. 12, 18.)

This king calls himself an A'apirian, — *A'apir-irra* — and the gods he worshipped were A'apirian also. From A'apir was formed the name of the country A'apirti by means of the suffix *ti*, and A'apirti is evidently the same word as the Khapirti of the so-called Scythian or Medic transcripts of the Akhæmenian inscriptions. In these as well as at Mal-Amir initial and final *kh* interchanges with *h* or is lost altogether; in fact a sound was represented which was not known to the cuneiform syllabary of Assyria or Babylonia, and to express which therefore various expedients were tried. The Persian letter *â* was derived, as I hope to show elsewhere, from the Amardian *a'a* or *â*, and at the beginning of proper names it is generally replaced in Amardian by *kha*. In short, the A'apir(ti) of Mal Amir and the Khapirti of the Akhæmenian inscriptions are one and the same country.

The Mal Amir texts leave no doubt as to where it was situated. It was the plain of Mal Amir where the city stood whose ruins may still be traced near the sculptures

1) Susun, the native name of Susa, means „the old city", since it is derived from the word *suse-ti* which, as Dr. Oppert has pointed out, means „former" in the Susian texts, like the Amardian *sassa*. The form of the word is the same as that of *murun* „the earth".

and inscriptions described by the Baron de Bode and Sir A. H. Layard. According to the Susian inscriptions Sutruk-Nakhkhunte (B. C. 710) had dealings with Attar-kittakh who „inhabited the town of Khapirti and the land of the mountains of Khitek" [1]), and the *Khapirtip* or „people of Khapirti" are mentioned in the same inscription as that which records the names of the Uxians (*Khuśśi*), the Kuśśi, the Tigris and the Euphrates [2]). Khapirti and Anzan, in fact, bordered one upon the other.

In the Amardian transcripts of the Akhæmenian inscriptions the word has obtained a much wider signification. It there denotes the whole of Susiana, and thus corresponds to the Elam of the Babylonian texts and the Uwaja of the Persian ones. It has in fact, taken the place of the older Anzan. Now there can be only one explanation of such an extension of the name. Just as Uwaja represents the whole of Susiana in the Persian texts, because the Uxii bordered on the Persians and were therefore the first Elamite population known to them, Khapirti in the Amardian texts must represent the whole of Susiana because it was the name most familiar to the readers of them. These readers must originally either have bordered on the plain of Mal-Amir, or else have been the inhabitants of the plain themselves. The first supposition is excluded by the fact that the Uxii on the south-east were too barbarous and insignificant to have had texts drawn up for their special benefit by the side of the Persian and Babylonian ones, while any neighbours on the north would have equally bordered on Anzan, the older and proper title of Susiana. On the other hand, both the language and the writing of the Amardian transcripts are the same as those of the Mal-Amir inscriptions, as I

1) Lenormant: *Choix de Textes Cunéiformes* II. No. 32, lines 24, 25.
2) Len. 42, line 4.

hope to show presently. Consequently these transcripts must have been primarily intended for the population of Khapirti or the plain of Mal-Amir, or at all events for persons who spoke their language.

Why this should have been so will be explained in the course of this Paper. Meanwhile I may anticipate my conclusions so far as to say that before the arrival of Teispes the Persian Susiana had been occupied by the kings of Khapirti, and this occupation must have naturally brought with it an extension of the Khapirtian language. The dialects of Anzan and Khapirti differed but slightly from one another, and the supplanting of the one by the other would accordingly have been no difficult matter.

The fact thus remains that the second language of the Akhæmenian inscriptions was the old dialect of Khapirti, and that it occupied the position it holds in the Akhæmenian texts, immediately after the Persian column, because it was regarded as the language of Kyros, king of Anzan, the founder of the empire, as well as of his capital Susa. Now according to Ktêsias, the only Greek writer who had access to the Persian archives, Kyros was not of Persian descent, but was the son of a Mardian bandit. Strabo tells us (XI. 13. 3.) that the Mardians and Amardians were the same, and Mardians, as we have seen, were one of the four bandit nations who inhabited the mountains of Susiana. Nearkhos made them the neighbours of the Persians, but this can be only partially correct. In the Behistun Inscription (II. 7.) Khapirti is twice written Khalpirti „a Susianian". Now *Khal* signified „a town", though once at Behistun it is also used in the sense of „country", and since Sutruk-Nakhkhunte speaks of *Khal Khapirti* „the town of Khapirti", it is possible that Khalpirti is a contracted form of Khal Khapirti or else that Khapirti itself stands for Khal-pirti „the town of the assembly". In the texts of Mal-Amir the name, as I

have said, is always written A'apir(ti). Sir H. Rawlinson long ago pointed out (*Jrl. R. A. S.* XV. p. 239) that traces of Khapirti may be detected in the אפרסכיא and אפרסתכיא of Ezra V. 6. and IV. 9. in the latter of which passages the name of the Apharsachites is written אפרסיא „Apharsites". Mr. Norris also perceived that the Greek Ἀμαρδοι must be the same name. The form of the word has been slightly modified in Persian pronunciation by a *Volksetymologie* which assimilated it to the Persian *martiya* (*mard*) „man", and hence Q. Curtius speaks of the Mardi (V. 6.) The result has been that the Amardi of Mal-Amir have been confounded with the Mardi of the southern shore of the Caspian Sea, whom Q. Curtius (VI. 5.) and Stephanus Byzantinus describe as a Hyrkanian tribe, while Strabo (p. 514) transforms them into Amardi.

As Amardian is more familiar to English ears than Khapirtian or A'apirtian, I shall henceforth call the so-called „Turanian" transcripts of the Akhæmenian texts, which Dr. Oppert terms »Medic", by this name.

Dr. Oppert's argument in favour of his view that these texts represent the old language of Media resolve themselves into the following. (1) The Persian *Mada*, „Media", is reproduced without alteration in the Amardian texts, whereas other proper names undergo change, while in opposition to the usual method of expressing the name of a country by a singular noun and the name of its inhabitants by a derivative in *-irra*, the plural *mada-be* signifies „Media" and the simple *Mada* „a Mede". (2) Unlike the Persian and Babylonian versions, the Amardian merely mentions the name of Rhagæ, which it calls Rakkan, without adding that it was in Media. (3) The Persian title *ariya chitra* „of Aryan race" is transcribed and not translated in the Amardian column, while Ormazd is entitled „the Aryan god" [1]).

---

1) Le *peuple et la Langue des Mèdes* pp. 12—14.

The last argument only proves that the readers for whom the Amardian version was drawn up were not Aryans, a fact already demonstrated by the character of their language. The second argument shows no more than that the writer of the Amardian version of the Behistun inscription was as well acquainted with the position of the Median Rhagæ as he was with that of Babylon, Pisiyâuvâdâ, Ekbatana and Arbela, none of which (except perhaps the second) are assigned to definite localities in any of the three versions. Had the Amardian version of the Behistun inscription been intended for Median readers, there would have been no need of stating that Kundurrus or Kudurush (II. 50.) near Rhagæ was „in Media", or that so important a province as Kampadene in the close neighbourhood of the capital Ekbatana was also in the same country (II. 20.) Upon Dr. Oppert's principles, it might be argued that the Amardian texts were written in Persia, because Paisiyâuvâdâ, called Pisihkhumadu, which he somewhat adventurously identifies with Pasargadæ, is not stated in them to have been in that part of the empire (I. 28). I do not understand his argument that Arbela was less familiar to the engravers of the Amardian version than Rhagæ, because it is followed by the expletive *khise* „named", since this is attached to such well-known names as Kambyses and Gomates; nor again that the peculiar form Rakkan, instead of the Persian Ragâ or Babylonian Ragah shows it to have belonged to the people for whom the Amardian transcripts were inscribed. Dr. Oppert has forgotten that these transcripts mention another Rakkan which this time takes the place of the Persian Rakhâ (III. 8.), but this second Rakkan was in Persia, not Media. The same final nasal is found in Parsin, that is Pârsa „Persia". As for his first argument it loses most of its force when closely examined. *Mada* is „a Mede" in only two passages (II. 61., III. 53.); while *mada-be* means „Medes" in II. 17., as well as

„Median" in II. 11, 15, 61. If *Mada-be* is „Media" so *Harminiya-be* is „Armenia", *Katbadukas-be* „Kappadokia", and *Sugdas-be* „Sogdiana". *Mada-be*, in fact, is the regular form of the plural „Medes", like *Babilubbe* „Babylonians", contracted into *Babilub*. Mada „a Mede", moreover, does not stand alone, since we equally find *Iskuinka akka Sakka* „Iskuinka the Sakian". The suffix *ra*, which after *i* becomes *irra*, i. e. *íra*, is really used to form adjectives only when definite individuals are denoted. Thus *ruh kir* is „a man", but *ruh-irra* „the man". As for the reproduction of the word *Mada* without alteration in the Amardian texts, that is easily accounted for. The rules of Amardian phonology did not require a single letter to be altered. Had it been Mata in Persian we should have had *Mada* in Amardian, but not contrariwise. There is no *ta* in the Amardian syllabary.

Dr. Oppert's arguments against identifying Amardian with the language of Susiana or Anzan, affect Dr. Mordtmann's views, not mine. In the Susian texts the Tigris and Euphrates are called by their Babylonian names, whereas in Amardian the names are borrowed from Persian, which only shows that the original speakers of the Amardian language lived at a greater distance from these rivers than did the natives of Susa. The dialect of the Susian inscriptions, again, though closely allied to that of the Amardian texts, is yet distinct from it. But the alliance is so close that the two dialects must have been spoken side by side, or at all events in the near neighbourhood of one another; and this was actually the case as regards Susian and Amardian but not as regards Susian and Median. The Elamite dialect, that of the Kossæans, spoken on the north of Susiana and on the frontiers of Media differed considerably from those of Susa and Khapirti, if we may judge from the scanty remains of it preserved in Assyrian glosses.

The monuments in the plain of Mal-Amir were first

described by the Baron de Bode (*Jrl. R. G. S.* XIII. pp. 100—102; 1843). The plain lies a little to the north-east of Hallágán and immediately to the south of Susan, from which it is divided by the lofty range of the Jiljird or Chiliwir mountains [1]). The remains of an ancient paved road, which ran from Persepolis to Susa (now *Sus* or *Shush*), are to be found in it, as well as traces of canals by which it was once watered. According to Sir A. H. Layard, however, good water is now deficient, since, though a small stream of brackish water flows through the midst of the principal group of mounds, and the eastern end of the plain is converted into a marsh in winter and spring, the stream (the Shah Ruben) which makes its way from Mal-Amir to Hallágán through a narrow gorge is frequently dry.

The place was explored by Sir A. H. Layard about the time of the Baron de Bode's visit, and his account of it is given in the *Journal of the Royal Geographical Society* XVI. pp. 74—80 [2]). After leaving the valley of Asmári south-west of Hallágán, where numerous ruined villages of the Sassanian period exist, and where the traveller was told that sculptures and an inscription were carved near a sulphur-spring in the western extremity of Asmári, Sir A. H. Layard crossed into the plain of Hallágán by the old paved road and then through

---

1) According to Sir A. H. Layard (*Jrl. R. G. S.* XVI. p. 61) the ruins of Susán, which is the name of a small valley through which runs the Karún, are both Sassanian and pre-Sassanian. „The right bank of the river, as it enters the valley from the N. E is covered for nearly two miles by a confused mass of rough stones unhewn and piled without symmetry one over the other; numerous foundations of the same materials are also discernible." Mounds and brick-work appear along the course of the river, as well as paved roads and two vast brick buttresses which once supported the arches of a bridge at least 100 feet high. The Baron de Bode was informed (*Jrl. R. G. S.* XIII. p. 102) that at the distance of one day's journey from Susán and two from Shuster there is a cavern at the entrance to which some figures are sculptured to the right and left of a long cuneiform inscription.

2) A brief report of his travels, dated Karack, Dec. 31, 1840, was given by Sir A. H. Layard in the *Jrl. R. G. S.* XII. pp. 102 sq. He there says that the plain of Mal-Amir is called Hong.

a ravine into the plain of Mal-Amir which is enclosed on all sides by precipitous cliffs. The entrance to the pass, he says, „was once guarded by two forts of the most solid construction, the remains of which still exist. Around are numerous mounds and foundations marking the site of a town." Towards the eastern extremity of the plain „are the ruins of a very ancient city. They consist of a large tappeh rising upon the summit of a vast irregular mound [1]). This appears to have been the castle, and to have been surrounded by numerous smaller mounds. Foundations of brick are exposed after rain. Near these ruins there are no stones similar to those used in the Sasanian buildings.... Sculptures occur in four distinct places in the plain; three are Kayanian and the fourth Sasanian. The most remarkable are those in the Kul Fara'ún, a small tang or gorge to the N. of the ruins. They occupy a recess in the mountains which appears to have been the site of a building or an altar. The remains of the Kayanian epoch occupy five distinct places. The figures are altogether about 340 in number. The principal group is a bas-relief to the left on entering the gorge, situated high on the face of the mountains, but easily reached. It is a large tablet consisting of ten figures traversed by a long cuneiform inscription in a perfect state of preservation [2]). The principal figure is nearly in the centre, and probably represents a priest. He is clothed in long robes, reaching to his ankles, richly ornamented and edged with a fringe. His beard falls in curls upon his breast, across which his arms are folded. Five lines in the cuneiform character are engraved on a portion of the robes, probably the name and titles of the person represented. Several lines in the same character appear on the lower

1) According to the Baron de Bode one of the artificial mounds in the plain „may be compared in height with the great mound at Shúsh" (Susa).

2) This is our inscription n°. I. (Layard, *Cuneiform Inscriptions*, ppl. 36, 37.)

part of the dress [1]). The face, like that of all the other figures, has been purposely mutilated. This figure is about 4 feet in height. Behind it are two smaller figures, one above the other, the upper being 1 foot 4 inches, and the lower 1 foot 7 inches in height. The first wears a short tunic, and a loose garment falls from his shoulders to his ankles. In his right hand he holds a bow. The other has an ornamented robe reaching to his ankles, and a girdle encircling his waist. His arms are folded on his breast, as those of the large figure, and his long beard falls in curls. In front of the principal figure are 7 smaller figures. Three upper figures have instruments of music and wear long robes reaching to their feet, and bound round the waist with a girdle. The first holds a square instrument so much defaced that its nature cannot be determined. The second has also a square stringed instrument, somewhat resembling in shape the Zantúr of the present day. The third carries a harp of a peculiar construction. It has many strings, which are brought down, and, after having been united, again spread out and form a triangle with the base of the instrument. These figures are 1 foot 3 inches in height. Beneath them is represented a man in a short tunic seizing a pázan, the ibex or mountain-goat, with spreading horns. Beneath him are three heads of the mouflon or mountain sheep. Behind them, one above the other, are three animals, probably dead, and turned upon their backs. They appear to represent wild boars, but are much mutilated. This figure is 9 inches in height. Beneath it are three figures, 10 inches high. They have tunics descending to the knees, and are offering a sacrifice. Two men are leading an animal, probably a bullock, to a mushroom-shaped altar, over which the third extends his hands, and appears to preside. Most of these figures

1) These, together with the five lines just mentioned, constitute our inscription I*a*.

have a small inscription in the cuneiform character upon them, which does not form a part of the long inscription, but perhaps contains the name and station of the person. The principal inscription, which consists of 24 lines in a complicated character, traverses the tablet uninterrupted by the figures, over the draperies of which it is sometimes carried. The whole length of the tablet is 5 feet, 6 inches, and the height averages 4 feet. The rock above projects considerably beyond the sculptures, and consequently shelters them from the inclemency of the weather; the inscription has thus been preserved. The design is bold, and the execution good.

In the gorge, a large triangular block has its faces covered with sculptures. The principal face has a large figure 6 feet 10 inches in height. It has suffered much from long exposure to the weather, and the features are not distinguishable. It probably represents a priest in the attitude of prayer; the hands are elevated. The robe descends to the feet, and a girdle encircles the waist. Behind this figure are four rows of smaller figures, 1 foot 10 inches in height, with hands similarly extended. The first row contains 19, the first of which are somewhat larger than the others. In the second row are 16 figures, and in the third the same number; in the fourth row are 19 figures. Beneath the large figure, I believe there have been four busts, but they are now so much mutilated as to be scarcely distinguishable. In front of the large figure, there are three rows of smaller figures with extended hands. In the first row there are two figures, in the second three, in the third four, of the same height as the smaller figures before described. On the second face, there is a large figure 6 feet 5 inches in height, with its hands joined on the breast. The features, and, indeed, the whole body, are much defaced. In the front there are two rows of small figures similar to those on the first face. The first row contains seven, the second nine. Behind the large

figure are three rows of small figures, the first containing 13, the second 14, and the third 18. The third face is entirely occupied by similar small figures disposed in four rows, and 53 in number. All these figures have their hands joined and extended as if in the act of prayer. A second detached block in the gorge has one face sculptured with one figure 6 feet 4 inches in height. It is that of an old man with a long beard, and his features are in better preservation than those of the other sculptures. A tunic descends below his knees, and his hands are elevated, but not joined as in the other figures, the forefinger of each hand being extended. His headdress is peculair, and appears to resemble that of a figure in the Shikafti Salmán, which I shall hereafter describe. Behind this figure are four smaller figures 1 foot 3 inches in height. They are carved in a very slight relief, and are almost effaced. They wear long robes, and their arms appear to be joined on their breasts. In front of the large figure are the remains of a figure or sign, but so much effaced that I was unable to determine its nature or object.

In a recess on the side opposite to the tablet first described, and on the face of the rock, there are 113 figures, mostly with their hands elevated, and similar to the small figures above described. In an angle of the rock are five rows of figures. In the top row a monarch is represented sitting on a throne; above him and by his side are his attendants. They are so much effaced that they can with difficulty be distinguished. In the second row six figures face four others. The first figure of the six appears to have a bow in his hand; some appear to have their hands bound. The third, fourth and fifth rows are nearly similar to the second. The right hand figure of all these rows has the right hand elevated to its face, its elbow being bent at right angles. They are 1 foot 7 inches in height. Below the king are two figures. Near this group is a large figure, much effaced, with

its arms extended and hands joined, similar to the large figure on the triangular block already described. On a solitary block at the entrance of the gorge, there is a figure about 7 feet in height; its hands are elevated and its fingers pointed upwards. To the right are nine figures, two 2 feet in height. Beneath the large figure there are four others 2 feet 10 inches in height.

These sculptures are evidently of a very early epoch, and appear to me to be of higher antiquity than any other sculptures of the kind with which I am acquainted in Persia.

On the same side of the plain, to the E., there is a small tablet near a ruined Imám-Zádeh, called Sháh-Suwár. A natural slip in the mountain has left a scarp of great elevation, which the Lurs, believing to be artificial, attribute to the Gabrs. High up from the ground, and difficult of access, on the face of this scarp, there is a small bas-relief, consisting of six figures, evidently of the Kayanian era. A monarch is seated on a throne, and five prisoners, with their hands bound, stand before him. The figures are about 2 feet in height, and so much effaced by long exposure to the weather that they are now scarcely distinguishable. A place [? space] beneath the sculptures was probably once occupied by an inscription, no trace of which however now remains. The Lurs have many traditions relating to this spot, and pretend that an Imám on a black horse once visited this part of the plain, from which circumstance the Imám-Zádeh has received its name. They yearly sacrifice sheep here; and I suspect that the tradition is of a much remoter period than the time of the Imáms.

On the southern side of the plain of Mál-Amír, in a narrow gorge, is an extensive cave [called Shikafti Salmán] [1]).

1) According to the Baron de Bode there are two caves, the lesser cave on the right having „some huge stones cemented together, which may have served for the base to an altar".

Within this cave there is a natural recess, on both sides of which are figures. That on the right has a long robe descending to its ankles; its arms appear to have been folded on its breast. The beard descends in curls almost to the breast, and the head-dress resembles that worn by the priests of the Magi. It appears to consist of a cap fitted close to the head, and advancing in a double fold over the forehead. The figure to the left has its arms elevated and its hands joined in the attitude of prayer; a tunic descends to its knees; its head-dress is similar to that of the other figures. Both are considerably above the natural size. The proportions and design are very good.

An inscription, almost perfect, exists to the left of the figure first described: it consists of 36 lines in a complicated cuneiform character [1]). An inscription probably [once] existed to the left of the second figure, but water percolating through the rock has completely effaced it. On the dresses of the figures are also long fragments of inscriptions [2]). On the opposite side of the cave, high on the rocks, there are two tablets. The first contains three large and two small figures. The first to the left is about half the size of the larger figures. It probably represents a child. Its hands are folded

1) This is our inscription n°. II. (Layard, *Cun. Insc.* ppl. 31, 32, where no notice is taken of the obliterated last line).

2) The Baron de Bode says that in the more spacious cavern to the left of the lesser one „are two colossal figures sculptured on the wall, but almost entirely obliterated by the water oozing through the crevices of the rock. An immense inscription, which takes up nearly the whole space between the figures, has suffered equally from the same cause. One of the figures is represented in profile, and looks towards the smaller cave, where I presume the altar must have stood, with his hands clasped, and in what seems to be an attitude of adoration. The outlines of the figure are in good proportion, and I thought I could discover some arrow-headed characters on his short garment. The figure to the left is less graceful, and has its face turned full to the beholder. It has fronting you a long beard ending in two curls, and a lock of hair falling down the shoulders, somewhat in the Hebrew fashion. The inscription I have just alluded to consists of 33 lines, from 8 to 10 feet in length. It is in arrow-headed characters, but greatly injured by the oozing of water through the rock".

on its breast, and its robes descend to its ankles. The second figure, which is about 4 feet high, is that of an old man with a long beard; his hands are elevated, and his fingers extended, as in the figures described in the Kul Fa-ra'ún. His tunic descends to his knees, and his head-dress consists of a peculiar kind of cap, falling over the ears, and advancing over the forehead. The third figure has a similar tunic and head-dress, and its hands are joined above the breast. The fourth, which is of the size of the first, has the arms joined or folded on the breast; a tunic descends to the knees. The fifth probably represents a woman; the right hand is raised and one of its fingers extended; a long robe descends to its feet, and a cap like a bag falls behind the head. The second tablet contains three figures; the first has the arms folded on the breast, a tunic descends to the knees, and the head-dress appears to be similar to that of the small figures in the other tablet. The beard descends in close and well-defined curls upon the breast. The second is that of a child, and is half the size of the others; the arms are folded on the breast, and the tunic descends to the knees. The third is that of a woman, the hands joined and the head-dress similar to that of the female in the first tablet [1]). There appear to be fragments of cuneiform inscriptions on the drapery of the three figures. I was unable to reach them, and consequently could not examine these inscriptions. The figures are about 4 feet in height. The relief is good, and the sculpture bold and well executed.

At the extremity of the gorge are the ruins of an edifice of hewn stone, which appears to have been a fire-temple or altar. At the entrance of the gorge, there are also ruins of

---

1) The man's cap, according to the Baron de Bode, is angular and his tunic has short sleeves, while the features of the female figure „are delicate and regular, and the head-dress somewhat resembles the chaste style of the Grecian statues". We shall see from the translation of the inscription that the woman's name is Ammaziras.

buildings. These remains, however, appear to be Sasanian, while the tablets are unquestionably of the Kayanian era" [1]).

Sir A. H. Layard subsequently points out that Mal-Amir is the site of the Sasanian city of Aïdij, mentioned in the Murásid el-Iṭṭilá'. Aïdij is evidently the Khidi of the Mal-Amir inscriptions, the Khiteik of the Susian texts.

Copies of the sculptures in the cave of the Shikafti Salmán, made by the Baron de Bode, are published in Flandin's *Voyage en Perse*, Vol. IV. ppl. 226 and 228 [2]).

Some of the inscriptions were copied by Sir A. H. Layard. These are the inscription of the Shikafti Salmán in 36 lines and that of the Kul Fara'un in 24 lines, together with some of the short inscriptions which run across the figures at the latter place. They are published in Layard's *Inscriptions in the Cuneiform Character from the Assyrian Monuments* plates 31, 32, 36, 37. Though a good number of the characters are miscopied or marked as doubtful, while numerous lacunæ occur, the constant repetition of the same words and phrases allows the larger part of the texts to be restored by means of a careful collation. Dr. Oppert has given a trans-

1) Sir A. H. Layard heard from the Lurs of inscriptions at Junjerí above ʾAḳílí (in the valley of the Karún, between Súsan and Shushter) and of inscriptions and sculptures at Lalar Kotek (a mountain eastward of ʾAḳílí) and Asmári; also of inscriptions at Serhúní near Meï Dáwud (on the Tezeng S. of Hallágan) Ḳalʾat ʾArabán near Rám-Hormuz, Masjid and Ḳalʾah Garah near Tal Khayyáṭ, (E. of Shuster), Páï-ráh near Súsan, and Puli-Negín (near Lalar Kotek) as well as of inscriptions and sculptures at Tuwah Dóverah (the mountain-range NE. of Súsan); but he considers the existence of all these latter to be doubtful. The Karún or Kúran may be the Pasitigris of the ancients.

2) It will be noticed that in most of these sculptures the dress does not reach below the knees. This, Q. Curtius states (VI, 5), was a peculiarity of the Mardians on the Persian frontier, which distinguished them from their Persian neighbours. The caves in which he further states they preferred to live remind us of the cave of the Shikafti Salmán. In Flandin's plate the position of the figures on either side of the cuneiform inscription (n°. II) is the reverse of that described by Layard, the bearded figure, which we know to represent king Takhkhi-khi-kutur, from the inscription which runs across his robes at the Kul Faraʾún, being on the left of the inscription, not on the right, while the standing figure is on the right and not on the left.

literation of the Kul Fara'un text in a Paper read before the first Congress of Orientalists in 1873, but it is by no means successful owing to the erroneous values assigned to so many of the characters. Thus is read *ki*, *śu* and *śun*, *te*, *lik-ka* and *ma-ka*, *au*, *ik*, *kur*, *ma*, *ha*, while *ipri* is translated „terram" and *mina* „numeri". In my own Paper in the *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, already referred to, I had made out the real values of most of these characters in consequence of my recognising that the Mal-Amir syllabary is simply an other form of that of the Amardian texts. I further pointed out the resemblance of Mal-Amir and Amardian grammar in several particulars, as well as the signification of several Mal-Amir words.

It is not difficult to show that the system of writing and syllabary of Mal-Amir and of the Amardian transcripts are one and the same. Thus in both the words do not necessarily end with a line, as in the Accadian, Sumerian, Assyrian, Babylonian and Vannic inscriptions; and the determinative of „country" is not necessarily but , which may be omitted before the names of well-known localities [1]). Though the determinative is prefixed to a proper name it is omitted before a name which follows the word *sak* „son", and the determinative of „a city" is not but , the determinative of „a river" not but . These peculiarities would of themselves raise a presumption that the

1) Where is used, it seems to mean „mountain" as in Susian. Since *yas* signifies „lands" in Kassite, it is possible that was selected by the Susians and Amardians to denote „a place" in consequence of its having the value of *as*. The ordinary character for *as* was employed phonetically, and confusion was consequently avoided by finding some other character which might be used as a determinative.

Mal-Amir and Amardian texts employed the same system of writing; but the presumption becomes a certainty when we find that the number of phonetic characters and ideographs used in each is about the same, that the same letters, or rather sounds, are wanting in each, that the characters have the same values in each, and above all that the characters have in each the same peculiar forms. The weight of this last fact will be understood when it is remembered that the forms are unlike those of the same characters in any other system of cuneiform writing while in several instances the Mal-Amir forms explain how the Amardian ones arose and determine the values of some of the latter which are doubtful. Since each character (with one exception) has but one value, moreover, the importance of the fact that both Mal-Amir or Khapirtian and Amardian have selected the same values for polyphonous characters will be appreciated.

It cannot be an accident that both syllabaries have rejected *ka*, *ga*, *ki*, *ku*, and *gu* among the gutturals, retaining only *ka*, *ki*, *ku* and *gi*, or that *ta* and *te* are wanting in both while is used for *be* in place of *bi* which has only the value of *kas*. *Up*, again, is wanting in both, though *ap* and *ip* occur frequently, and both have the series *an*, *in*, *en* and *un*. But the comparative table of characters printed below will best illustrate the close agreement that exists between the two syllabaries in this respect. It will further show how remarkably they agree in the small selected list of ideographs as well as of characters denoting syllables beginning and ending with a consonant.

Still more remarkable is the resemblance of forms. Mr. Norris in his memorable „Memoir on the Scythic version of the Behistun Inscription" endeavoured to derive the phonetic values of the Amardian characters from the proper names

in which they occurred. Dr. Oppert more correctly went to the Assyrian syllabary and found in it the values to be assigned to the corresponding characters in the Amardian texts. But he could not shake himself wholly free from the influences of the false method pursued by Norris, and accordingly admits values for the Amardian characters which differ more or less considerably from those which they have in the syllabaries of Assyria, Babylonia, Van, Susa and Kappadokia, in fact in all the cuneiform syllabaries with which we are acquainted. He even goes so far as to suppose that the vowel or initial consonant of open syllables might be differently sounded at the discretion of the reader. No doubt this was the case with characters the first consonant of which was indifferently *m* or *v* (or rather *w*), but this was because the syllabaries of Babylonia, Assyria and Susa also made no distinction between these sounds. It is quite otherwise with the remaining characters in which no such variation was known to the Assyro-Babylonians. There is absolutely no reason for reading *a* as *yi*, *kha* as *a*, *da* as *ta*, *um* as *im*, *ir* as *ar* and *ur*, *ul* as *al*, *il*, *ul* and *l*, *khar* as *ar*, *kur* as *kar* or *gar*, or *dan* as *tin*. With all the laxities of transcription Dr. Oppert allows himself, he is yet obliged to admit that the Amardians, as we will call them, found great difficulty in pronouncing Assyrian and Persian proper names and consequently did not reproduce them with absolute fidelity. To imagine that they did so, is not only to involve oneself in hopeless confusion, but also to forget that the pronunciation of no two peoples coincides, especially when they belong to different linguistic stocks. We Englishmen do not pronounce Paris or Lyons or Marseilles as a Frenchman would, and we have only to turn to the transcription of Persian names in the Assyrian texts to see how far removed from their correct pronunciation many of them are. If it is alleged that a particular character must

represent more than one vowel or consonant because otherwise these would be unrepresented, I can only reply that this is a mere assumption, and in certain cases can be proved to be false. Thus Dr. Oppert reads *dan* as *dan*, *tan* and *tin*. But the want of a special character for *ta* goes to show that the Amardians did not know the latter sound, while we shall see the Mal-Amir inscriptions indicate that they actually possessed a particular character for *din*, which has been misread *mak* by Dr. Oppert. The dental seems to have been a decaying sound in Amardian and the allied dialects. Thus in Susian *kutir* is „a minister" formed by the suffix *r(a)* from *kuti* which in Amardian means „to carry" or „bear". In the dialect of Evutbal this became *kudur*, while in Kossæan the dental between two vowels disappeared altogether, *Kadara* becoming *Kâra*, just as Urudas whom the Assyrians identified with their Bel-Merodach became Urus (W. A. I. II. 62, 24). In Susian itself Khulludus is also written Khullus. There was, however, one sound which, as I have already noticed, was peculiar to the Amardians and to which, therefore, nothing in the Assyrian syllabary corresponded. This was an aspirate which I believe resembled the Arabic ع, and which, like the Athenians of old or the Cockneys of today, they had a tendency to prefix to words beginning with a vowel. Hence it is that on the one side, the termination of the first person of the verb is variously written *akh*, *ah* and simply *a*, while *hu* „I" is written *khu* in an inscription of Artaxerxes at Susa (XVIII, 5)[1], and on the other side the Persian *Ainaira* becomes *Kha'ana'ara* and Armenia is written *Kharminuya*. Norris and Oppert read *nu* as *ni*, regardless of the fact that Amardian like all the other cuneiform syllabaries possesses

1) The roman numerals attached to the Amardian inscriptions indicate their order in Norris and Oppert.

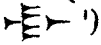
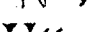
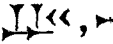
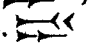
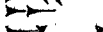
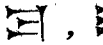
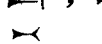
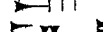
 ni as well as *nu*. Probably the *u* was pronounced *ü*.

A certain number of the characters in the Amardian transcripts do not occur in proper names, and Norris was therefore able only to guess at their values. Oppert has determined the values of several of them with great acuteness, partly by comparing them with Assyrian forms, partly by philological considerations. Thus he makes *'si*, which is shown to be right by the Mal-Amir or , as has already been recognised by him. The form goes back to the cursive Susian from the older . The values of a few characters must still unfortunately remain doubtful.

The following is a comparative table of the Mal-Amir and Amardian characters, with their values and significations, and Assyrian equivalents.

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
1.		, Bab. ,	a
2.			a'a (ha)
3.			e
4.		, Bab.	i
5.			u
6. ,			hu
7.			ya
8.			ah, h
9.		, Bab.	kha
10.	, Ar. [1]	, Bab.	khi
11.			khu
12.	,	, (ḳa)	ka
13.			ki
14.			ku

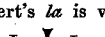
1) In the Inscription of Artaxerxes Mnêmon at Susa (No. XVIII.)

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
15.	Ar.		gi
16. [1]		Bab.	ak
17. 	Ar.		ik
18.		Bab	uk
19.	Ar.		ba
20. 			be; see No. 78.
21. 	Ar.		bu, pu
22. 			pa
23. 			pi
24. 			ap, ab
25. 		Bab.	ip, ib
26.			da
27.		Bab.	di
28.			du
29.			ti
30.			tu
31.	[2]		at
32.			ut
33. Not found.	(found only once) [3].		la
34. ? (only once).	? (found only once) [4].		li
35. 		(lav)	lu

1) Very unusual, and where it occurs probably an error for the other form.

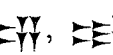
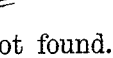
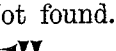
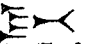
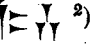
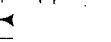
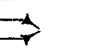
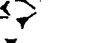
2) So in the photograph in Stolze's *Persepolis* I. pl. 21.

3) In III. 23, where however Stolze's photograph (II. 95.) has , so that Oppert's *la* is very probably wrong.

4) In  *Ir-ma-li* Beh. III. 31. *Li* should perhaps be corrected into *ul*.

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
36.	Not found.		al
37.			ul [1]
38.			ma, va
39.			mi, vi
40.			mu, vu
41.			am
42.			um
43.			na
44.			ni
45.			nu
46.			an
47.			in
48.			un
49.			en
50.			ra
51.			ri
52.	[2]		ru
53.	Not found.		ar
54.			ir
55.			za
56.		(tsi)	zi
57.		(tsu)	zu
58.			'sa
59.		Bab.	'si
60.	[3]		'su

1) For *el* see No. 70.
2) So in Stolze's *Persepolis*, I, Pl. 21.
3) So in the photograph in Stolze's *Persepolis*, I, Pl. 21.

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
61.	 [1]		az
62.			iz
63.		Bab.	sa
64.			si
65.			su
66.		Bab.	se
67.	Not found.	(also Susian)	se
68.		Bab.	is
69.			as
70.		Bab.	el
71.			khal
72.		Bab.	khar
73.			kam, gam, gû
74.	[2]	Bab.	kar, gar
75.		Bab.	kur, (gur)
76.			kas, gas
77.			kan, gan
78.		Bab.	ban, pan
79.			bar, par
80. See No. 20.			bat, pat
81.	Not found.		pal
82.			pir, bir
83.			dan, tan
84.		Bab.	din, tin

1) So in Stolze, Pl. 21.

2) This character is misprinted in the syllabary in Oppert's *Le Peuple et la langue des Mèdes*, as well as in Ménant's *Syllabaire* and *Grammaire*. The preceding character (No. 72) is also misprinted in Oppert's Syllabary.

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
85.	Not found.		dir, tir
86.	Not found.	, Bab.	takh, dakh
87.		, Bab.	tak, dak
88.	(only once found).		tik
89. Not found.			tip, dup
90.			tum
91.			tar, (perhaps also dar)
92.			tur, (dur)
93. Not found.			tas, das
94.		, Bab.	mak, mag
95.			man, van
96.	[1]) (only once found)		maz
97.			mas, vas (plural suffix)
98.	(at Elwend.)	, Bab.	mes, ves (plural suffix)
99. (I. 9.)	(only twice found [2])		mus, vus
100. Not found.			nap, nab
101.		, Bab.	rikh
102.		, Bab.	rak, rag
103.		, Bab.	rab, rap
104.			ras

1) Misprinted in Oppert's Syllabary. It occurs only in VI. 25.
2) VI. 42, 47. It may represent *uz*.

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
105.	(only once found [1])		rik
106. [2]			zik, zig
107.			śin
108.			śir
109.		, Bab.	tuk, duk
110. (only once found.)	Not found.		num
111.		?	? khup
112.	[3]	?	?
113.	. . . .	?	?

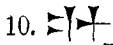
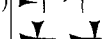
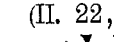
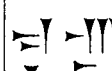
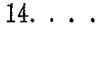
IDEOGRAPHS:

1. (I. 17.)		„water"	„a river"
2.	Ar.		„a king"
3. (II. 2.)			„a man" (*rukh*)
4.			„mountains"
5. (II. 21.)	(VI, 47.)		„roads"
6. ? (I. 20.)	(Beh. I. 48.)		„incantation", „religious hymn"
7. (I. 9.)	(L. 5.)		„additions"
8. (I. 10.)	(Beh. I. 14.)		„in all" (*tartuk*)
9. (I. 9.)	Not found.		„names"

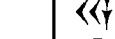
1) Misprinted in Oppert's Syllabary. It occurs only in *Beh.* II. 58.

2) No doubt miscopied.

3) Only found in III. 22. where Stolze's photograph (*Persepolis* II. pl. 95) shows that Oppert is wrong in resolving it into *khu-be.*

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Value:
10.  (II.33.)	(XVIII. 4.)		„fire"
11. (II. 22, 33.)	Not found.		„fortresses"
12.  (II. 19.)		Bab.	„a month"
13.			„a ship"
14.			„horse"
15.			„camel"
16.  (I. 24.)	. . . . .		„the Sun-god" „publicly"
17.	. . . . .		„the Moon-god"
18.	(Beh. I. 16.)		„the evening"

DETERMINATIVES.

Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Use:
1.			Before the names of men, the first person, etc.
2. (II. 21.)	Not found.		Before the names of women.
3. 		. . . . .	Before the names of places and local objects.

	Mal-Amir:	Amardian:	Assyrian:	Use:
4.		(Van)		The plural affix, interchanging with *mas.*
5.			. . . . .	Before the name of a river.
6.				Before the names of divine objects, including months and days.
7.			. . . . .	Before the names of towns.

is prefixed, not only to the names of deities (as in Assyro-Babylonian and Vannic), but also to the words: *nap* „god", *kikka* or *kik* „the sky", *kammas* or *gu-mas* „the sea", *śiyan* „a temple", the unknown word for „a month", and *nan* „a day". But *śiyan* is written without the prefix at Mal-Amir (II. 14.), as is also the ideograph of „month" (I. 19.)

The characters *khum*, *h* and *tir*, which appear in Dr. Oppert's list, are omitted in mine, as I can find no proof whatever of their existence.

With the one exception of , which is not quite certain and in any case caused no confusion, no Amardian characters have more than one value; one of the chief objects aimed at in the selection of the syllabary was the avoidance of polyphony. Hence we should require very clear evidence for the polyphony assumed by Dr. Oppert in the three characters just quoted, and no evidence at all is forthcoming. To he ascribes the value of *khum* in a single passage only, Beh. I. 56., where it seems to form the first syllable of the

proper name which answers to the Persian Upadarañma. Oppert assumes that it is a Susianian name, and that the first part of it is the name of the Susian God Khumba. But in this case we should have Uba- and not Upa-. Moreover the initial *Uk* of the Amardian Uk-ba-tar-ra-an-ma is not certain on the squeeze, as Norris has already noted. We should perhaps read or . If the name were really Susianian the Persians may easily have modified the initial *Ukba* into *Upa* so as to connect it with their own preposition *upâ*. Dr. Oppert's *h* has still less argument in its favour, resting as it does on the transcription of the Persian name Dâduhya by Da-ad-du-van-ya (*Beh.* IV. 91). The Babylonian has Zâtu, which is even more unlike the Persian form than the Amardian one is. The Persian form, moreover, may be read Dâduñhya. Palaeographically neither of the Amardian characters can be connected with any Assyrian ones which have the values of *khum* and *h*. The same must be said of Dr. Oppert's *tir*, which indeed he allows in his glossary „may be *śi*". His only reason for making it *tir* is that it is followed by a syllable beginning with *r* in the words *śira* „I shut up" (not „hung" as Dr. Oppert translates), and *śiri* „ear".

The discovery of the value of *duk* or *tuk* (N°. 109) is one upon which Dr. Oppert may well congratulate himself. He acutely noticed that in the words *ti-X-ka* and *ti-ud-X-ra* „a liar" by the side of *tidinra* „he will lie" and *tîtkimmas* „a lie", as well as in *is-X-ra* which is coupled with *ibbakra* in Beh. III. 80—1, the character marked X can hardly have any other value than *d-k* or *t-k*. A comparison with the Assyro-Babylonian *tuk*, *duk* completes the identification and indicates that the vowel required is *u*. Dr. Oppert believes that the character has accidentally assumed the same form as *ras*; the squeeze of the Behistun inscription, however, seems to show that there was a difference between the two,

as will be seen from the Syllabary. This is confirmed by the form of the Mal-Amir equivalent of *tuk* which corresponds to the Babylonian. That it had the value of *tuk* is rendered certain by its occurrence in the word *tar-tuk* (II. 9, 13.) which from its position must be the Amardian *tartuka* and *tartuak* „completely". As is the case in other characters the Amardian has transferred the horizontal wedges from the left to the right side, further simplifying the character by dropping what becomes the superfluous wedge on the right.

When we compare the Amardian with the Mal-Amir forms we find that they chiefly differ from the latter in three respects. The wedges are shifted, wherever it is possible, to the right, as has just been noticed; wedge-heads are turned into horizontal wedge-lines; and an attempt is made to produce uniformity by arranging the horizontal wedges in groups of fours. It is evident that it is the Amardian characters which have thus been modified, since the Mal-Amir forms are nearer those of Babylonia and Susa, some Mal-Amir characters, like the ideograph of „man" for instance, forming a link between those of Babylonia and those of the Amardian texts. Now and then, as in the inscription photographed in plate 21 of Stolze's *Persepolis* vol. I., the Amardian forms relapse into those of Mal-Amir. On the other hand, the Amardian and Mal-Amir forms agree so strikingly in all those peculiarities which mark them off from any other system of cuneiform writing that they cannot be separated from each other; we are bound therefore to consider them as constituting a single group, those of Mal-Amir differing from those of the Amardian transcripts only in being older. See especially nos. 13, 14, 25, 35, 42, 49, 50, 51, 56, 77, 84.

The form of *a* (N°. 1.) is also found in Babylonian but at a comparatively late period. I find once for *a* in cursive Susian. The doubled *a'a*, or rather *â* (as Dr. Haupt has proved), is the origin of the *a* of the Persian alphabet (

for) The Persian *i* is similarly derived from .

I (n°. 4.) has the same form in Babylonian and Susian.

Hu (n°. 6.) resembles the Susian rather than the Assyrian or Babylonian forms.

Ah (n°. 8.) reminds us of the cursive Susian.

Kha (n°. 9.) has the Babylonian form. In cursive Susian

I find no forms like *ki* (n°. 13.) and *ku* (n°. 14.) in either Babylonian, Susian or cursive Susian.

Ak (n°. 16.) has sometimes the same form in cursive Susian.

Uk (n°. 18.) is the Babylonian , Susian .

The value given to No. 20 in both the Mal-Amir and the Amardian syllabaries is striking, since it is of Assyrian and not Accadian origin. Consequently it is a value unknown to the Susian inscriptions and must have been introduced into the syllabary of Khapirti through Assyro-Babylonian influence. It is further very striking that among the numerous values of this character the one selected in both the Mal-Amir and the Amardian syllabaries is the same. It seems highly probable that the character was allowed to be polyphonous, since by the side of *be-ti-ip* „rebels" we have *-ip-tas*, *-ip-tis*, etc. Moreover (*bat-mas*) at Naksh-i-Rustem (VI. 38.) appears to be the same as *be-ut* „battles" at Behistun (III. 48, 60.), while the proper name Pitigrabanâ is written *Bat-ti-ik-rab-ba-na*. Hence I have admitted *bat* as a second value of (n°. 79). The polyphony in this particular case was not likely to cause confusion, since *be* and *bat* only differ in the final letter. Perhaps the fact that *be* was a purely Assyrian value of the character had something to do with its also retaining the old sound of *bat*.

Ip (n°. 25.) is the Babylonian and Susian ; but the form is peculiar.

The form of *da* (n°. 26.) is also peculiar. Susian and later Babylonian have .

Di (n°. 27.) has the same form in Babylonian. In Susian its place is taken by *te*, which may have influenced the form of the Mal-Amir and Amardian *di*. See n°. 73.

I can find no parallel to the Mal-Amir form of *du* (n°. 28.) It explains, however, the Amardian form of the ideograph for „man" (n°. 3) as well as the Persian *d(u)*. The Amardian must, consequently, be a return to the common Assyro-Babylonian form of the character.

Ti (n°. 29.) is derived from the Babylonian and Susian by dropping one wedge and arranging two of the others in the way for which the framers of the Mal-Amir syllabary had a special predilection.

Tu (n°. 30.) is peculiar. It is derived from the Assyro-Babylonian form by dropping the three intermediate wedges, and evidently owes its origin to a cursive script.

I doubt *li* (n°. 34.) In Beh. III. 31 it should probably be corrected into *ul*, though Norris marks the squeeze as clear. At Mal-Amir the character is almost certainly the result of miscopying and cannot be right.

Lu (n°. 35) is one of the characters which are peculiar to the Mal-Amir and Amardian syllabaries. It is evidently formed from the Assyro-Babylonian *lav*, which, like *tu* by the side of *tav*, may also have had the sound of *lu*. I find it once or twice in Babylonian written .

The value of *al* (n°. 36) is proved by the word *zalmu-mas* (see Vocabulary). It is curious that this is a foreign word borrowed from Assyrian, and that except in this word the character is not found at Mal-Amir while it is not found at all in the Amardian texts. In Susian we have .

In *ma* (n°. 38) the same desire of symmetry which has

produced the Amardian form of the ideograph n°. 3. has caused the three horizontal wedges of the Mal-Amir character to be increased to four.

Mu (n°. 40.) has the Babylonian form.

Am (n°. 41.) is the Susian . Oppert's proposed reading *git*, or rather *gut*, for it must be rejected, 1.) because it never has this phonetic value in Assyro-Babylonian, and 2.) because at Mal-Amir it is shown to be *am* (as in Assyrian) by the proper names Am-ma-zi-ras (I. 21.) and Za-amban (I. 25.). Oppert's reading depends upon the erroneous value he assigns to n°. 94. See below under n°. 49.

Na (n°. 43.) has a similar form in Babylonian.

An (n°. 46.) has the Assyrian and later Babylonian form. In cursive Susian it is and .

Cursive Susian gives for *in* (n°. 47.)

The Amardian form of *un* (n°. 48.) is not found in Assyrian or in Susian whether monumental or cursive. But it is later Babylonian.

The value of *en* (n°. 49.) can be proved in this way. Dr. Oppert has recognised that in Susian is *en* as in *te-en-gi-h* („I restored"), *am-me-en*, *te-en-li*, and corresponds to the cursive Babylon or . This is evidently the Mal-Amir and Amardian which are proved to end with a nasal by their occurrence in the substantive verb. Thus the first person „I was" is written *en-ni-gi-ud* and the analogy of *in-pa-ru-gi-ud* „I arrived", where *u* is the final vowel of the stem, obliges us to consider *i* also as the final vowel of the stem of the substantive verb, *n* being the last radical of the root. Since *en-ri* is „he was" and *en-beb* „they were", it is evident that the character contains this last radical. Oppert's *gin*, like Norris's *sen*, has no palæographical authority. At Naksh-i-Rustem (VI. 29.), it is true, Oppert

finds *gi-ni*, but Westergaard's copy has *gi-pir* which is certainly wrong. Norris suggests that *khu-ud* is the right reading. Oppert's *git* „I was" in Beh. III. 73 is really *am* (n°. 41.), as is shown by its being written *kha-um* in III. 79., where the French Professor himself admits (p. 237) that Norris may be right in regarding the word as a transcription of the Persian *aham*. As a matter of fact, however, *am* or *khaum* is the first person sing. of the past sense of the substantive verb. It probably has the same origin as the adverb *khami* „there". See above under n°. 41.

The form of *ra* (n°. 50) is very peculiar; the upper horizontal wedge on the right hand side of the character has been moved to the front (on the left).

Ri (n°. 51.) is also peculiar, the wedge-head being on the left and not on the right side of the last upright wedge in the other systems of cuneiform writing.

Ru (n°. 52.) is equally characteristic, but the Mal-Amir form shows how the Amardian can be connected with the Assyro-Babylonian. The usual Babylonian form of the character has only two upright wedges like cursive Susian, instead of three like Amardian and Assyrian. The influence of Assyrian is as plainly recognisable in this character as that of Babylonian is in others.

Ar (n°. 53.) has been discarded by the Amardian syllabary, like *al*.

The discovery of the exact value of *zi* (n°. 56.) is due to Oppert. The form of the character is very peculiar.

Śa (n°. 58.) has the later Babylonian form.

The Mal-Amir form of *śi* (n°. 59) shows how the Amardian form has developed out of the Babylonian.

The bracketed form of n°. 60 is probably due to an error of the copyist.

Khar (n°. 72.) has an Assyrian form rather than the later Babylonian.

The value of n°. 70 is settled by the Mal-Amir form. At Behistun (II. 11, III. 3, 5) the word for „house" or „clan" is written ►— *Hu-el-man-nu*, which Oppert compares with the Susian *umman*, for which he conjectures the same signification. The combination *hu-um*, however, at the beginning of a word, is otherwise unknown in Amardian. On the other hand, *khumanuis* is rendered by the Persian *didâ* „fortress" and *avahanam* „residence" (Beh. I. 43, II. 25), while, as we shall see, *khuma* both in Susian and at Mal-Amir signifies „to inhabit". It might therefore have been conjectured that the value of the character before us is *khum*. But palaeographically it is impossible to connect it with any Assyro-Babylonian form of that character, whereas its exact representative would be the Babylonian *el*, which has the same form in Susian. *Uel-mannu* »clan" may have the same root as *ulkhi* „family". We may compare the Kassite *ulam* „offspring".

Since n°. 73 expresses the first syllable of Gomates and Gobryas, it is probable that we should read *gu* instead of *kam*, like *lu* instead of *lam* (n°. 35).

In *kar* (n°. 74) the Assyro-Babylonian ⩚| is represented by ⊨|⊨, thus confirming what has been said under n°. 27.

The Mal-Amir form of *kur* (n°. 75) forms the bridge between the Assyro-Babylonian and Amardian forms.

We must not overlook the fact that n°. 76 has both at Mal-Amir and in Amardian the value of *kas* only, not the ordinary Assyrian value of *bi*. In Kassite names again it seems to be pronounced *kas*.

N°. 79. has the value of *bar* (or *par*) only since its other usual value in Assyrian, *mas*, has been assigned in Mal-Amir and Amardian to n°. 97.

The real value of the Amardian character (n°. 84.) is furnished by the help of the Mal-Amir texts. Norris read it *no*, and Oppert *mak*. It is found at Behistun in the word *dingi* „to

restore", which is written *te-en-gi* in Susian (*Len.* 32. 22., etc.)

Tum (n°. 90.) resembles the Assyrian form of the character more closely than the Babylonian one. Its value is certified by Mal-Amir form where we find *buk-tum* by the side of *buk-ti.*

The Amardian form of *maz* (n°. 96) is not quite certain, since it occurs only once, in the name of the Machiyâ or Maxyes at Nakhsh-i-Rustem (VI. 25).

It is remarkable that the Assyrian character should have been differentiated in form, being appropriated to denote its one value of *bar*, while was used to express its other value of *mas* (n°. 97.) The proceeding was probably influenced by the fact that in Susian the plural suffix was *me* , the form of which exactly resembled that of the Mal-Amir and Amardian plural suffix *mas.* It is possible that the plural suffix (n°. 98) was not pronounced *mes* as in Assyro-Babylonian but *mas*, though we find *me* (as in Susian) representing the plural in Accadian by the side of the more usual *mes.* The ideograph is not employed in Susian, probably on account of the confusion which would have arisen between its phonetic value of *mes* and the plural suffix *me.* The reader would have been apt to read it *mes* instead of *me.* In Amardian, there was no danger of confusion since the plural suffix was actually *mas* which was sufficiently like *mes* in sound. Dr. Oppert strangely supposes that the use of n°. 98 denotes that the character or characters preceding it are used ideographically, in spite of the contrary evidence of the inscriptions. He does not explain why the ideograph for „son" is not followed by it. It is used phonetically in writing the name of Artaxerxes at Susa (18.) where we have *Ar-tak-sa-ves-sa.*

The value of the Mal-Amir form of n°. 101 is fixed by the word *pa-rikh* „I went" (I. 13, etc.). In Susian this character has the value of *nakh* which must have had the same meaning

as the Accadian *likh* and *rikh*, the Assyrian phonetic values of the character. It is not the only case in which a character has different phonetic values in Susian and Assyrian, arising from the fact that writing must have been practised independently among the Susians and Accadians before the original hieroglyphs had degenerated into cuneiform characters. Thus „to go", *du(n)* in Accadian, has the value of *sa* in Susian, where *sa* (*śa* in Amardian) signified „to go" (see W. A. I. II. 47. 18). It is just possible, however, that the Amardian character may represent *ikh* in later Babylonian, rather than the Mal-Amir *rikh*. At all events we find *lu-X-gi-ud-da* „I retired" (Beh. II. 49.) by the side of *lu-ibba* (Beh. I. 79., III. 32.) if the reading is right in the two latter passages; the sense shows that in Beh. I. 80 Oppert's *lugitta* must be corrected into *śa-gi-ud-da*, as he himself remarks (p. 124). In Beh. I. 6. we have the adjective *sa-(rikh)* „established," which may be connected with the verb *sara* „I placed" and the derivative *sarak* „position" and hence „times" (Lat. *vices*). In Beh. III. 82. we find *khal-(rikh)-ma* „in sin (?)," where we should expect *likh* or *lu* rather than *rikh*. In fact, the value which would best suit the character in the words in which it occurs is *lu*, which unfortunately is not palæographically very possible.

Rab (n°. 103) is an Assyrian value of the character, derived from *rabu* „great," the equivalent of the Accadian *gal*. It is another proof that the Amardian syllabary was derived not from Susians or Accadians but from the Semitic Assyro-Babylonians. The character, moreover, has the Babylonian and not the Assyrian form.

As *kas* is the value of another character, *kas* the usual value of has had to make way for the less common *ras* (n°. 104).

Rik (n°. 105) occurs only in Beh. II. 58. where we read: — „There in the citadel of Ekbatana, *mar-rik-mes sa-ra khup(?)-*

pa-ka ap-pi-in śi-ra as prisoners I placed, within (it) them I shut up." As Dr. Oppert has given a wholly wrong interpretation of this passage, it is necessary to go into it in detail. The Persian text has „the men who were his chief adherents I imprisoned in the fortress of Ekbatana," and it is evident that the same idea must be expressed in the Amardian transcript. This is made certain by the ideograph of plurality which follows *mar-rik*, and shows that the latter word must signify „prisoners." *Marri* is a common verb in Amardian, meaning „to take," and since the passive of it is *marrik*, the word required here is *mar-rik;* that is, the second character of which it is composed must have the value of *rik*. A comparison with the Assyrian *rik* completes the proof. *Sara* is evidently connected with the adverb *sara-k*, literally „position" and hence „times" (Latin „vices").

Zik (n°. 106) occurs only three times, in the same word *zikkida* „I restored" (Beh. I. 46, 49, 52).

That (n°. 107) is *śin* and not *sin* is shown by *Par-śin* „Persia" by the side of *Par-śir* „a Persian."

The Mal-Amir form of n° 94, which is used as the determinative of a woman, shows that the corresponding Amardian character is simply the Assyrian . The Assyrian character has two common values *sal* and *rak*, but since the Amardian had another sign for *rak* (n°. 102) *rak* is inadmissible. On the other hand, it occurs in two words which if read *lul-sal* and *am-sal-nu* would allow of no satisfactory grammatical interpretation. The first word signifies „a record" and ought to end in the participial *k*, while in the second word, which signifies „former" and is misread *amneni* by Norris and *gittinni* by Oppert, we should expect a syllable beginning with *m*. Now a rare value of the character before us in the Assyrian syllabary is *mak*. This is clearly the one which it bears in the Amardian syllabary. *Lulmak* is the passive participle of *lulma* „to record" (for which see the

Vocabulary), and *ammaknu* „former" is formed like *anu* „not" by the suffix-*nu* (as in *khuma-nu-is* „a fortress") from the passive of *amma* „to go before." *Amma*, under the contracted form of *am*, appears in *Beh.* III. 73. where it represents the Persian *adâ nuram*, rendered by Oppert „nunc illico."

I am quite at a loss to conjecture what was the sound of n°. 111, or with what Assyrian character it is to be compared unless with that which has the powers of *tun* and *khub*. It only occurs twice (Beh. II. 58, K. III. 23), in a word which Oppert, no doubt rightly, renders „within" (*? khuppaka*) (see above under n°. 105). The termination is that of the postpositions *idaka* „with," *zubaka* „against."

Among the ideographs that for „king" (Id. 3) should be noticed, as it is very rare in the Assyro-Babylonian texts, where three other ideographs are usually employed to denote the idea. I cannot explain the form found in the inscription of Artaxerxes.

The ideograph for „religious hymn" (Id. 6), is a well-known one in Assyrian. It properly signifies the magical formulæ or religious hymns which were recited to ward off evil. It is found only once in the Amardian texts (Beh. I. 48), where its Persian equivalent *gaithâ* must consequently represent the Gatha of the Avesta, as Benfey supposed, in spite of the phonetic difficulties of the form [1]). Dareios declares that he had restored the temples which the pseudo-Bardes had destroyed and had given back *dassutum-na rikh-das a'ak* AS *a'ak kurdas* „the..... of the people and the religious hymns and the...." See note on *kurdinni* II. 9. *infra*.

The ideograph for „addition" (Id. 7) is only once found, in the final clause of the Behistun inscription (L 5) which was first explained by Oppert, who has, however, strangely enough misunderstood the meaning of the character. The

1) *Gaithâ* will be a borrowed word in Old Persian.

sentence runs: *kudda* ⊢ *khatuat ukku kudda* ⊢ 'SU-*mes ukku kudda* ⊢ *khis kudda e-ippi khudda kudda riluik* „and the supplement of the law and the additions to the law and the name and the..... I made and it was written." The meaning of *ukku* „law" is given in Beh. III. 80. See note on I. 9. *infra.*

Oppert has misread the ideograph for „fire" (n°. 10) as *mar* and accordingly rendered it „time;" but his sagacity had perceived that the sentence in which it occurred signified „burnt with fire."

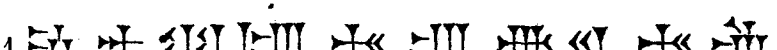
How ⊢ came to be employed as a determinative of „place" is not very easy to explain. Perhaps it was due to the fact that in Babylonia the name of a place, denoted by the determinative affix *-ki*, was frequently preceded by the preposition ⊢ *ina* „in." The Susian and Amardian may have dropped the affix and used the local preposition as a substitute. Perhaps, again, as already suggested, *ás* was the word for „land" in Susian and Amardian.

Why „the waters" (n°. 5) should have been employed as a determinative of a river, instead of the Babylonian , must be accounted for by a philological peculiarity of the Amardian language.

Two facts result from this examination of the Amardian syllabary. First of all that the Amardian characters are modifications of those of Mal Amir, and secondly that the syllabary has been borrowed from a cursive Babylonian script of the age of Nebuchadnezzar, though the determinatives have been derived from Susian. I had expected to find that the cursive form of Susian found on unpublished bricks now in the British Museum was the original of it, but this turns out not to have been the case. The second fact admits of only two explanations; either the Babylonians or the Amardians must have occupied Susiana when the Amardian syllabary was formed. History shows us, as we shall see, that

the latter of these two explanations is the correct one; the king who caused the Mal Amir inscriptions to be engraved was also the conqueror of Susiana, and the task of compiling a system of writing for the conqueror must have been consigned to some Susian who appended the determinatives once in use in his own country to the characters he selected from a current Babylonian script. The overthrow of the kingdom of Elam by Assur-bani-pal had doubtless brought with it the disuse of the old native mode of writing and had introduced the Babylonian characters of the day.

I. THE INSCRIPTION ACROSS A BAS-RELIEF AT KUL FARAUN, MAL AMIR. (Layard's Inscr. pl. 36, 37.)

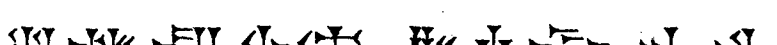
1. 

E D.P. Di - ip - ti hu - ri ut - ti - ru

The temple of the god Dipti the announcer of ora-

. . ti - ir Ti - ru - tur khu ul - khi

cles (and) the god Tirutur this family



di - ik - ra si - ul - kha a - ak D.P. na -

protecting I adorned, and of the

ap - pi - ir - ra ba? khi - ir śu - un - ki -

gods whatsoever it ru-

[1]) In a corresponding passage in line 20 the copy has *as*.

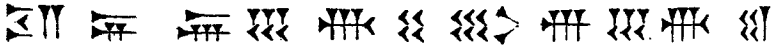
ip - ri D.P. Di - ip - ti

ling (and of) Dipti

2.

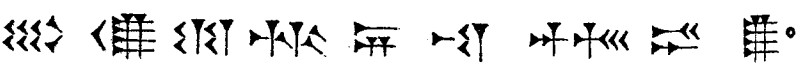
ki - di - ik di - um - be - ik - ra si -

the carving-work superintending (?) beau-



is - ni - ir en - ri se - in - ri en ri - lu -

tiful it is. He came lest I should



in ki - di - ik - ni - na nappi uk - ku -

write »of thy carving-work" (but) »of the gods great"

ub (?) - na ki - di - ik - ki - me; ba - at -

the carvings, of my

mi - na ki - di - ik ki - di -

district the carving; the carv-

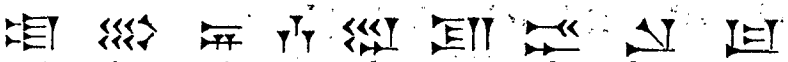
3.

ik din (?) - kha - pa ki - di - ik si -

ing they were . . . . . ; the carving of

tuk - in - ni a - h khi - ir pi - ka ba -

monument this it helping (and) of



at - in - ni a - h śu - uk - ka - ma -

district this I restore;

na śu - uk - ki tu - se - in - ni lu -

the restoration of the figures (?) I

ul - ma - ma - na si - ul - kha - h -

record (*or* command) to ad-

4.

ba a - ak ba - ab - kha - ab - ba D. P.

orn, and to complete (?) of

na - pir khu - pa - ak - ir a - ak D. P.

the gods the chiefs and of the

S - ul (?) - man - be - ri - ir na - pir - ra

god Siulmanberi (?) (among) the gods

*zu - h - is D. P. Khu - * Ri - sa - ir*

the sanctuary, (even of) the god Khu... the Risayan

— — —

[1]) Should be corrected *khu*.

[2]) The copy has *tak* here, but elsewhere (lines 6, 21) the character I have restored in the text.

D. P. na - ap - pir - ra ki - din ir
(and) of the gods the sculpture it

5.

en - ra - ir - ra ki - din D. P. - kha - na
creating, the sculpture of the mountain,

hu D. P. Kha - an - ni sak Takh - khi - khi -
I of Khanni the son Takh - khi - khi

ku - tur D. P. A - a - pir - ir - ra a - a - in
kutur the Amardian the king.

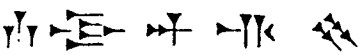
hu D. P. na - ri - sa - h - mes - ra nappi
I of the of the Narisians god

6.

ah bu - uk - tum D. P. Di - ip - ti D. P.
this the shrine (?) (and) of Dipti (and)

Ti - ru - tur - na a - ak D. P. na - pir
Tirutur and of the gods

khu - pa - ak - ir - ra - na D. P. Man - na
the chiefs (viz.) the god Man



*a - ak D. P. Khu - **

and the god Khu . . .

7.

dîn ki - din ir en - ra - ir - ra - na

the king the sculpture it creating,

hu takh - kha - na ki - din D. P. - kha - na

me aiding, the sculpture of the mountain

za - al - mu - hu - mas a - h takh za -

(and) the images these (I) made.

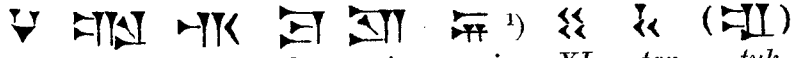
al - mu - hu - mas D. P. Ti - ru -

The images of Tiru-

8.

tur khu ul - khi di - ik - ra ti - ib - ba

tur this house protecting I { made / sent },



sa - al - khu - la is - ni XL tar - tuk

I collected: then 40 in all

---

[1]) The copy has *ir*.

hu - mi D. P. na - pir khu - pa - ak - ir

there of the gods the chiefs,

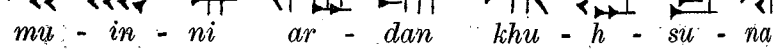
D. P. Di - ip -

(and) Dip -

9.

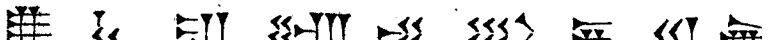
ti khu - ud - dan - ba khis - mes śir -

ti I caused to make the names; the



mu - in - ni ar - dan khu - h - su - na

enclosure I caused to establish; of the *names* (?)

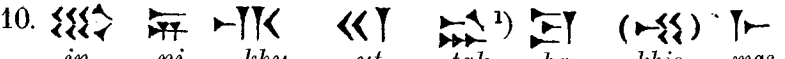


id. tar - tuk śir - mu - in - ni XXI ir -

additionally in all of the enclosure 21 al-

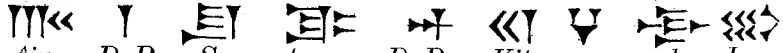
tar D. P. Uz..... ri - lu - in śir - mu -

together the god Uz..... I write; the enclo-

10. 

in - ni khu - ut - tak - ba khis - mas

sure was made by me; the names



din D. P. Su - tur - D. P. Kit sa - ak In -

of the king, of Sutur-kit the son,

---

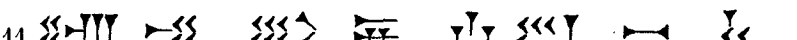
[1]) The copy has *ban*.

da - ak[1]*) - ri - na khu - mu - ud - dir - ka*

Indakri . . . . . .

*khu - h - su - na * - mes*

of the names (?) the whole

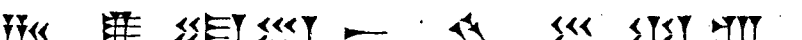
11. 

śir - mu - in - ni a - h - be tar -

(and) of the enclosures these in

tuk . . . . . tar - tuk hu - mi ki - ni - ma

all [numeral lost] in all there in the rock (?)



kha - ku - zu - h D. P. D. P. Khi - di hu -

I consecrate (?) the land of Khi-di they

ma - be - ib

occupy

12.

di - na bu - uk - ti D. P. Di - ip - ti

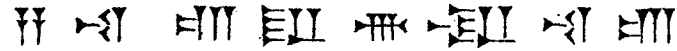
the ordinance (and) sanctuary of Dipti

śu - ul - ra - ir - ra - na a - ak An -

the supreme and

---

[1]) After this character we ought, according to the copy, to insert *din su*.



za - na hu da - ri - ra - na hu

Anzan to me giving I

13.

ki - ni - na D. P. mi - du zig - ga?

of the rock (?) the path I restored (?);

ku - du - be D. P. mi - in pir - ba - kha

the..... of the..... I took (?) (and)

pa - rikh e śa - tar - tuk śa -

I went; the temple former I

14.

ri - h pa - kas - ki khu - h e - takh -

destroyed; instead of this a temple,

a - kha D. P. A - a - pri śi - ya - an

another Apirian (and) a palace

napi - na ir khu - na - za - na tu - ras

of the god it occupying (?) (and) subsequently

---

[1]) A lacuna is marked here in the copy, but probably erroneously.

[2]) The copy inserts which has no existence in the Amardian syllabary, and seems merely an erroneous repetition of *kha*.

lu
XXI *XX* *D. P.*

(? XXÍ in all) of the

15.
in - ra - na *pi* *IV.* × *I.* *M.* *- h* *ku -*
towns which 4 times 1000 I

si - h *a - ak* *pa - kas - ki* *khu - h - mas*
built, and instead of these

pi - tak - ka *din* (?) *- ku - h*
..... I restored (?).

16.
Za - al - mu - hu - mas *khu - ut - takh*
Images I made,

a - ak *ti - ib - be* *sa - al - khu - ba - h*
and I sent, I collected

D. P. *D. P.* *Khi - di* *II.* *D. P.* *D. P.* *Sa - h -*
(for) the land of Khidi 2; the land of Sah-

[1]) The copy has *ban*.

si - ik - śi *ma - ri - h* *a - ak* *pa - rikh*

sik'si I took, and { I went / a road }

D. P. A - a - pir - na -

among the A-

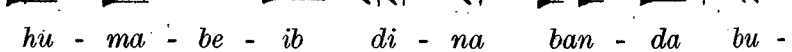
17.

ap - ma *ku - si - kha* . *a - h - in - ap*

pirians I built; the kings

sa - al - khu - ba - h *D. P.* *D. P.* *Pi - ri - in*

I collected: the river Pirin



hu - ma - be - ib *di - na* *ban - da* *bu -*

they inhabited: the law, { the ordinance (?) / prosperity (?) }

uk - tum *D. P.* *Di - ip - ti*

(and) the shrine of Dipti

18.

śu - ul - ra - ir - ra - na *a - ak* *An -*

the prince and (the land of)

za - na *hu* *da - ri - ra - na* *a - ak* *D.P.*

Anzan to me giving, and of

na - ap - pi *D. P.* *A - a - pir - ip - na* *hu*

the gods of the Apirians me

takh - kha - na *ban -*

aiding, { were / were

19.

tak *a - h - in - be* *gan - ya - ma* *D. P.*

ordered (?) / prospered (?) ; the kings in ..... (and)

Sa - h - si - ik - śi *ma - ri - kha* *pa - rikh*

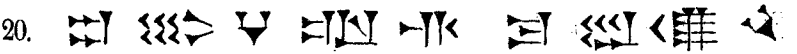
the land of Sahsikśi I took; a road

D. P. *A - a - pir - na - ap - ma* *ku - si -*

among the Apirians I

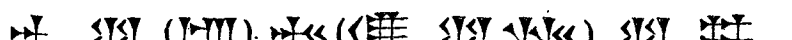
kha *a - h - in -*

built; the

20. 

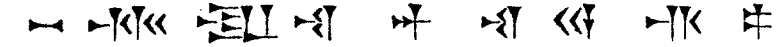
ap *in* *sa - al - khu - ba - h* *ki - din*

kings not (?) I assembled; the sculpture



D. P. *Di - ip - ti* *ki - di - ik* *di - um -*

of Dipti the sculpturing super-



be - ik - ra - na *D. P.* *na - pir* *khu - pa -*

intending (?) (and) of the gods the

ak - ir - ra *as* (?) [1] *khi - ir* *na - ap - pir -*

chiefs whatsoever it concecra-

ra - na

ting,

21. *D. P.* *Man* *D. P.* *ri - ir* *na - ap - pir -*

of the god Man the place consecra-

ra - na *D. P.* *Khu - ** *âin* *ki - din* *ir*

ting, of the god Khu * the king the sculpture it

en - ra - ir - ra - na *za - al - mu - hu -*

creating, the images

mas *mu - uk - ku - na* *ban - ni - za - ip -*

of the sacrifice (?) had been finish-

---

[1]) See note [1]) on line 1.

ti mu - ku - mas mi -
ed (?); the sacrifices ve-

22.

ul - ka sa - khi - is e - a tu - se -
ry much the *enceinte* (?) of the temple will

din - ra tu - h ... (?) du - khi e a - ras
contain (?) ..... being (?) the temple if

khu - ud - dan - ra en ku - un mu -
one will make let not .....

h (?) ka D. P. Dil - bat (?) -
..... of Dilbat

23.

na tak - ma khu - ma - ak - ni di - na
in life may it be inhabited; the law

ku - ku - uk - na khu - su du (?) - en ...
of favour, the name (of) gift (?) ...

---

[1]) The copy has *iz - za*.
[2]) The copy has *ban*.

mi ar - tak - ni ki - mes ru - uk - ku-

mine (?) may it be established; (on) posterity transgressing

D. P. rap - pi - tum uk - ku D. P. ... ni

a curse great publicly

sa - ra -

I will

24.

ra sa - al - zi un - dan - na - am -

set, unless (?) they will cause to hon-

ip e - a ar (?) ... i ni - ik ki - din

our (?) the temple approaching (?) the sculpture

D. P. - kha - h D. P. na - ap - pi - ir -

of this mountain of the gods

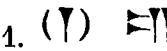
ra - na za - al - mu - mas mu - uk -

(and) the images of the

ku - na kas (?)

sacrifice here (?).

Ia. On the Dress of the large Figure in the same relief:

1. 

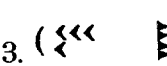
D. P. *Hu* *D. P.* *Kha* - *an* -

I (am) of Khan-

2.

ni *sak* *Takh* - *khi* -

ni the son Takhkhi-

3. 

khi - *ku* - *tur* *D. P.* *A* -

khi-kutur the A-

4.

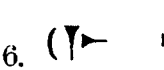
a - *pir* - *ir* - *ra*

pirian;

5.

za - *al* - *mu* - *hu*

the imag-

6. 

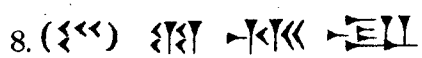
mas *D. P.* *Ti* - *ru* -

es of Tiru-

7.

tur *khu* *ul* -

tur, this fam-

8. 

khi *di* - *ik* - *ra* -

ily protecting,

9.

na *ti* - *ib* - *ba* *ki* -

I { made / sent } ; the

10.

di - *ik* *D. P.* *D. P.* - *kha* -

sculpture of the mount-

11.

na *sa* - *al* - *khu* - [*ba* - *ah*]

ain I ordered. etc.

Ib. Across Figures offering up a Sacrifice:

1.

D. P. *Di* - *du* - *khu* -

Didu-khu-

2.

un - *ti* *ku* - *is* *ṣa* - *ra* (?) -

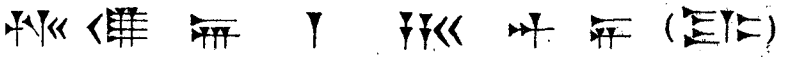
unti while I

3.

h

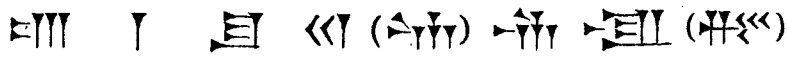
I set (the sacrifice).

Ic. On a small Figure:

1. 

ik - ki - ir D. P. Kha - an - ni sak

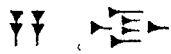
Officer (?) of Khanni's son

2. 

hu D. P. Su - ut - ru - ru - ra - gi

I (am) Sutruru-ragi.

Id. An another Figure:

1. . . . . 

za - ak

. . . . . .

2.

hu D. P. 'Su -

I 'Su -

3. . . . .

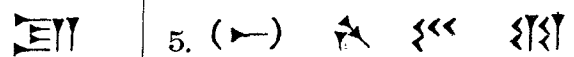
su - mu

. . . . . sumu

4. . . .

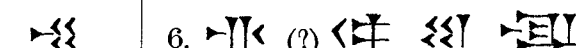
kha - ku - zu - h

I consecrated (?):

5. 

D. P. D. P. Khi - di

the land of Khidi

6. 

khu (?) - ul - lu - ra

I governed (?).

---

[1]) A comparison with the published copy of Sir A. H. Layard will show the extent to which I have been able to restore the text of the inscription.

II. INSCRIPTION IN THE CAVE OF THE SHIKAFTI SALMÁN (MAL-AMIR), (LAYARD Pl. 31, 32 [1]):

1. Hu ⍑ Kha-(an-)ni sak Takh-khi-khi-ku-tur (⊢) A-a-pir-(ir-ra)
   I, Khanni's son, Takhkhi-khi-kutur, the Apirian
   ⊢ (?)..... ma 'su-un-ki-
   among the... the
2. ip se-ra-h (bu?)-{'si / khu}-mi al(?){da(?) / 'su(?)} ⊢⟨⊢ ⊢⍑
   rulers I appointed; (priest) mine..... the man of
   a-a(?)-(pir) kha-ku-zu-h ⍑ Ba.... ba-ti-na(?) ut-
   the god Apirian(?) I consecrated; of Ba.. bati(?)
3. kha(?)-ra-nu-h khu ⍑ za-al-mu-ri ak-ka(?) za-ak pir(?)-
   I carved (?) this the image which concealed(?) I finish-
   khu-h in-ru-ud
   ed(?): the bank (cliff)
4. kha-ni-ik hu-ri-na bu-khu-mi-na hu-h-um-ma ⊢ ⅄
   desirable of the announcer of my priest in joy the land
   Ri-sa ⊢⍑ Bar-ti-za-na ⊢ ⅄
   of Risa of the god Barti-za the land
5. Ri-sa-ra khu-ma ki-di-nu-h za-al-mu-mas ti-ib-
   of the Risayans in this I carved. The images I
   ba tak
   {sent / made}, while

---

1) A comparison with the published copy of Sir A. H. Layard will show the extent to which I have been able to restore the text of the inscription.

6. ki-di-nu-h in-ni be-ra Man ka-sa-ki tak
I carved. Not I made the god Man at once while
ki-di-nu-h ir khar-da-ak-ki-mas gan-mas za-
I carved. His establishments (and) resting-place (?)
[concealed(?)

7. ak pir(?)-khu-h in-ru-ud su-ud kha-(ni-)ik hu-ri-na
I finished(?): the cliff lofty desirable of the an-
bu-khu-mi-na Bar-ti-za-na ...
nouncer of my priest (and) of the god Bartiza ...

8. ..... Ri-sa-ra-ik-ki kha-h bu-khu
..... to the land of the Risayans I attached: the priest
e Bar-ti-na pir-hu-ri 'su-ul-ra-ir-
of the temple of the god Barti all controlling
(ra-na) za-
I

9. bu-tu-h ni-tum ru-uk-hu-mas khu-ud-
appointed(?): forgiveness(?) of transgressions may it
da-ak[1])-ni nu-ku-na kur-din-ni ba-ti-in-(ni) khu-
be done of us. The religion(?) of the district may
da-(ak-ni)
it be done

10. nu-ku-na kur-din-ti bat-ti-in-ni..... bu-uk-ti-ni hu
of us; thou.... (?) thy district..... thy shrine me
takh-kha-ak-ni tuk-ri-in(?)...
may he aid; .....

11. -na ki-ni khu(?)-ud-(da?) Bar-ti am-ma-ba-kha
of, the rock(?) I made(?); the god Barti I besought(?),
na-ap-pir-ra-na (kha)-ku-un-zu-hu(?)-
and of the gods may he be consecra-

---

1) The copy has *at*.

12. ak-ni Su-ut-ru-ru-ra-gi hu.... ri(?) gi-
-ted even Sutruru-ragi, the Sun-god ....., the
lu-ir-ra za-al-mu-mas
carpenter; the images

13. khu-dan Da-be-kur-be e Bar-ti-(na)
I made. Dabekurbe (to) the temple of Barti

kha-ud-du..... Bar-ti-na uk-ku-mi-na takh
..... of the god Barti my great (god) I sent,
a-
and

14. ak za-al-mi e khu-h da... kha-du(?)-ras-ma
an image temple — this — subterranean(?) — in
śi-ik-ka takh a-(ak)...
providently I sent and...

15. ru-ma su. . khu(?). . . ru-el-pa(?) tum(?) kha(?)-du-
in.....? in
(ras(?)-ma(?). . .) ud-ma Bar-ti Ri-
.... (when) in... the god Barti (to) the land of

16. sa si-ni-ik-ra khar-din-ra ... khi. ... ra(?)-na
Risa shall come he will establish of .....
 Mu-hu-ut-tuk(?). ...
Muhuttuk .....

17. (?mi-)ul-lu khu-h-be khu-ut-tak..... ut-ras ul-lu
very (?) these there was made.....
khu-ut-tak.....
was made.....

18. kur-ma-na na-pir khar-tak gi(?). ... (Ti-)pi-ra
of..... of the gods established ... of Tipira
śu-ul-ya-na za-al- (mu-mas ...)
the chief the images ...

19. khu-ni Ras-bar-ti(?)[1] na-pir sa-ra-ma
. . . . Ras-barti of the gods in place during
. . . . . ni a-ak ri-ip(?). . .
the month of. . . and the. . . .

20. ban-ma Ku-tur A-a-pir-ir-ra du-is-ni Ras-bar-
in. . . . Kutur the Apirian may he make. Ras barti
ti za-al-(mu-)mas a-khi. . . . .
the images . . . . . .

21. ba-ak-ni Am-ma-zi-ras
may he be. . . the roads the woman Ammaziras
A-pir-(ir)-ra du-is-ni ti. . .
the Apirian may she make . . .

22. dan-ras-is du-is-ni Ra-gi-
the presents(?) may she make 80 fortresses Ragi-
pal-ik-lu du-is-ni . . . . ( )
paliklu may he make so many objects

23. Ti-pi-ra ak-ka za-al-mu-mas ra-*-ra du-is-ni
Tipira who the images carved(?) may he make.
śi-iz-mes sa lu kha*ru(?) khal-
The. . . . . towns

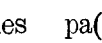
24. mes a-h is-kha-pi-mes Si-in-sa-din-be takh-a-is-ni
these, the. . . . . Sinsadinbe may he aid.
Ra-ba-as num-ban-is-ti
Rabas had imitated

25. mi-la-h-mes Za-am-ban. . . . ip takh-a-is-ni
the. . . . ; Zamban. . . . . may he aid. One
bar(?). . . ah-mes ri(?)-lu-ip. . . . . .
thousand . . . . . written(?) . . . . .

26. ip khu-ma Ba-am-ban takh-a-is-ni . . ras ru . . ru
in this Bamban may he aid . . . . . .

---

1)   So line 20.

LXXX(?) am(?)-ma(?)-mi(?)-mes pa(?) ku(?). . . . 
80(?) . . . . . the man

27. khu(?)-ud(?)-ma Bar-ti-za-na ti-khu-ri-ik-ra
. . . . . of the god Bartiza, the . . . . .
A-a-pir Ban(?)-a(?) (Śu-ul)-se-h-ud
the Apirian, the god Bana(?), the god { Śul-sehud / we exalted } (and)

śu-ul-se-
{ the supreme(?) / I exalt }

28. h khu-ut-tak-ni a-ak ak-ka is-pi-lu a-pi
may it be made, and who the chapel which (for)
e a-h da-kha takh-a-is-ni ban(?)-tak(?)
house this I made may he aid . . . . . .

29. ban-tak ku-is Ti-pi-ra śul-ul-ra-ir-ra za-al-mu-
it was prospered(?) until Tipira the chief the images
mas da du-is-da . . h . . . .
mine of the Sun-god had made. . . . . .

30. kha dan-ras-is śu-{ ra / da }-as-ni Bar-ti-na
. . . . the presents(?) may he offer(?). Of the god Barti
pir-hu-ri khu-ud-da-(ir-na is-pi-)lu-(mes) khar-
all making the chapels the god may
(da-)
he

31. ak-ni. . . . . kha an-ti-ni di-na gan-tum
inhabit . . . . . the law, cessation(?)
ru-uk-ni ak-ka za-al-mu-mas mi-pi-ka. . . .
from transgression(?) who the images injuriously(?)
Ra(?)-khi(?)
the town. . . . .

32. hu mi-pi-(ka). . be-su sa-khi-is du-khi e
me injuriously(?) . . . the *enceinte*(?) being(?) the
a-ras pi-la-h-di-ma (na-pir)-ra ut-dan(?) hu
temple if(?) in. . . . . of the gods . . . . . .
ap-pa(?) a-h . . za-khi(?)
. . . . . this . . . . . .

33. i(?)-kha-ma-an. . . . be-ra
. . . . . fire the land I made. The forts
pal-mas-na du-sa ban. . . ma ra(?) h(?) . . . (?)
of the. . . were in . . . . . fire(?)
da-kha-(h)
I made

34. su. . . . . Ki-ri-is-sa-na Di-ip-ti
. . . . . of the god Kirissa (and) the god Dipti
 (uk-)ku-mes li(?)- is (?)- su (?)-na sa ut(?)
the gods great (and). . . . . .

35. (na-pir) sa-ra-(ma) () Bar(?)-ti-za(?)-na(?) ik ni
of the gods in position of the god Bartiza(?) . . . .
ku-is . . . . .
until . . . . .

36. Obliterated.

The two Mal Amir inscriptions will run consecutively as follows:

I. I have erected the temple of the god Dipti, the announcer of oracles, and of the god Tirutur the protector of this clan; and of all the gods whatever who rule it, (as well as) of Dipti who superintends the sculpturing; it is a magnificent (shrine). (The god) came lest I should write: „(it is) of thy sculpturing" (instead of) „the sculpturings of the great gods, the sculpturing of my district." The sculpturing they (? approved). To restore the sculpturing of this monument, by assisting it, (and) of this district, to record the restoration of the figures(?), I erected (it), and I completed(?) the

sanctuary of the principal gods and of the god Suilmanberi(?) among the gods, (also) of the god Khu... the Risayan (and) of the gods who have created the place of the sculptures: I, Takhkhi-khi-kutur, the Amardian, the king, the son of Khanni (completed) the place of the sculptures of the monutain. I have made this shrine of the god of the Narisians (and) of Dipti (and) Tirutur and the principal gods, (and) the place of the sculptures of the mountain and these of the god Man and the god Khu. . ., images of the king, who has created the place of the sculptures and aided me. I made and collected the images of the god Tirutur who protects this clan. Then I caused the names of the principal gods, 40 in all, and of Dipti to be made there; I established the surrounding walls. I wrote additions to the names(?) completely, (on) the surrounding walls 21 altogether. . . The surrounding walls were made by me: the name of the king, even of Indakri, the son of Sutur-kit, (was inscribed upon it?). The whole of the names (?) and of their surrounding walls. . . in all I consecrated (?) there in the rock (?). The land of Khidi they occupy. I restored (?) the ordinance (and) sanctuary of Dipti, the supreme god who has given (the land of) Anzan unto me, (as well as) the path of the rock (?). I took (?) the. . . of the. . ., (and) I went: the former temple I destroyed. Instead of this, another Amardian temple (and) a palace of the god who occupies it, and subsequently a) large number) of towns I built, and instead of these. . . . I restored (?). I made images, and I sent and collected two (for) the land of Khidi. The land of Sahsikśi I seized, and a road among the Amardians I constructed. The kings I collected: the river Pirin they inhabited. The law, the favour (?) (and) the shrine of Dipti, the supreme, who has given (the land of) Anzan unto me, and of the gods of the Amardians who assist me, were favoured (?). The kings in peace (?) (and) the land of Sahsikśi I took: a road among the

Amardians I constructed. The kings thereupon (?) I assembled. The place of sculptures of Dipti who superintended the sculpturing (and) of all the principal gods whatever who consecrated it, the images of the god Man who consecrated the place (and) of the god Khu. . . who created the place of sculptures, (and the images) of the sacrifice (?) had been finished (?). The enceinte (?) of the temple will contain (?) multitudes of sacrifices. . . . If (?) one will make the temple, let not. . . . May the. . . of Dilbat (?) be inhabited in life. May the law of favour, the name of my gift (?) be established. On posterity who transgress I will publicly set a great curse, unless (?) they will honour the temple, approaching (?) the place of sculptures of this mountain of the gods (and) the images of the sacrifice (?) here (?).

II. I, Takhkhi-khi-kutur, the Amardian, (the king), the son of Khanni, among the (? Risayans) have appointed rulers; I have consecrated my priest. . . the man of the Amardian god. This, the image of Bambati I have carved (?) which (tho') concealed (?) I have finished. I have sculptured a suitable cliff of the announcer of my priest, in joy, in this land of Risa of Barti-za, the god of the Risayans. I made the images while I sculptured, (but) I did not make the god Man at the time when I sculptured. The establishment (and) resting-place (?) of him, in a concealed place (?), I finished. The lofty and suitable cliff of the announcer of my priest (and) of the god Barti-za. . . I attached to the land of the Risayans. I appointed (?) the priest of the temple of the god Barti supreme over all. May forgiveness (?) of (our) transgressions (?) be granted unto us. May the religious rites (?) of the district be performed by us. Thy district. . . thy shrine thou endowest with religious rites (?). May he assist me! I have made (?) the rock (?) of the. . . The god Barti I besought (?), and may Sutruru-ragi, the carpenter, the (favourite?) of the Sun-god be consecrated. The images I made. I

sent Dabekurbe (to) the temple of Barti. . . . (even) Barti my great god, and I made providently an image in this subterranean (?) temple; and. . . . . (when) in. . . . the god Barti shall come (to) the land of Risa he will establish. . . Muhuttuk. . . . . (all) these things were made. . . . the images (were carved by) Tipira the chief (sculptor). . . . . Ras-barti (established them) in the place of the gods during the month of. . . . .; and the. . . in. . . may Kutur the Amardian make. Let Ras-barti (work at) the images. Let the woman Ammaziras, the Amardian, make the roads. . . let her make presents (?). Let Ragi-pal-iklu make 80 fortresses. (So many objects) let Tipira, who (carved) the images make. Let Sinsadinbe assist the (requirements?) of these towns. Rabas had imitated the. . . .; let Zamban. . . aid (him). Let Bamban assist what is written (?) on this (tablet?). (The image?) of the man. . . . of the god Barti-za, the. . . ., the Amardian, (and) of the god Bana (?), the god (whom) we exalt (and) I exalt, may it be made, as well as of whoever may aid the chapel which I have built for this temple. . . it prospered until Tipira the chief had made for me the images of the Sun-god. . . . . The presents (?) may he offer (?). May the god inhabit the chapels of the god Barti who has made all things. . . . . the law, cessation (?) from transgression (?), whoever has. . . . the images. . . . . fire the land I made. The fortresses of the. . . . were in prosperity (?). . . . fire I made. . . . . of the god Kirissa (and) the god Dipti, the great gods. . . . . in the place (of the gods). . . until. . . .

Commentary.

I. 1. *E* means „house" or „temple" in Amardian [1]) as well as in Susian and Accadian. It is one of the words which

1) Here, as elsewhere, I use the term Amardian to denote the language of the Akhæmenian texts as distinguished from that of Mal Amir.

are common to both the Accadian and the Elamite languages. In the Amardian transcripts we find *e-ma* „in the house" (N° 10. ⟝ *ulkhimes e-ma* „in the chambers of the house," Ass. *ina bit.*)

The name of Dipti seems connected with the Amardian *dup* or *duppi* „a tablet," the suffix being the same as in *pik-ti* „help" by the side of *pik-da*, or *Khapir-ti* „Amardia" by the side of *Khapir-irra* „an Amardian," and probably also as in the verbal forms *tiri-s-ti* „they had been named," *emidu-s-ti* „he had taken away." This view of the meaning of Dipti is supported by the name of the other god with whom he is joined, *Tiru-tur*, which is plainly derived from the verb *tir* or *tiri* „to say," „name." The second part of the name is most probably a reduplication of the same root, since *turri-ka* is found in the sense of „called (*Nakhsh-i-Rustem* 15). For a similar instance of reduplication cp. the verb *kut-katu-irra* „to take away" from *kuti*, „to carry". It may, however, be the postposition *turi* „from," or possibly even the ideograph of *sak* „a son." In any case there can be no doubt as to the general signification of the name Tiru-tur, and the inscription, therefore, is very appropriately dedicated to the two deities of „writing" and „speaking[1]." *Dup* or *duppi*, like the Persian *dipi*, is borrowed from the Assyrian *duppu*, which is itself borrowed from the Accadian *dup* or *dip.*

Huri is the Amardian *uri* to declare" (erroneously rendered „to believe" by Oppert).

The word following, which is probably to be read *ut-ti-ru-(ut)-ti-ir* is evidently connected with the root *tir*, like Tiru-tur. Like *napir* for *napirra* it stands in the genitive plural.

Norris perceived that *khu* must be the demonstrative „that"

---

1) Tur-ê-eti-ir was the name, according to Sennacherib, of an Elamite god after whom the town of *Dintu sa D. P. Turêtir* „Column of Turêtir" was named (Smith's *Senn.* 108).

corresponding to *khi* „this," although in the Akhæmenian transcripts it was only found in the derived forms *khube* and *khu-ibbé* „that" and *khu-pibe* „those." The Mal Amir texts abundantly prove that he was right.

Ulkhi in the Amardian texts means both „house" and „family," and in the plural (N°. 10), denotes the several parts or „chambers" of a palace.

Dik-ra, according to the analogy of the Akhæmenian transcripts, must be a genitive, governing the words which immediately precede it, and agreeing with a noun in the genitive (but without any genitive suffix) which has gone before. In Amardian *-ra* takes the place of the usual *-na*, to express the genitive, in the word (*ain*)*-ip-irra* „of the kings." In Accadian *-ra* is the postposition of the dative, *-na* only being the postposition of the genitive. Both in Amardian and Accadian *ra* also serves as a verbal suffix. By the side of *ra* there occurs the weakened form *-ri*, which represents our definite article, or rather the definite case, like *-bi* in Accadian. Thus *sak* (*saku*) is „son" or „a son," *sak-ri* (or *sakú-ri*) „the son," while *khupirri*, the nominative singular of the third personal pronoun, is a compound of the demonstrative *khu*, of *pi* which helps to form the plural of pronouns (as *khu-pi-be* „they," *khu-pi-mas* „them") as well as of verbs (as *tiri-man-pi* „they are called," *turna-m-pi* „they know") and is also found in *mar-pi-da* by the side of *marri-da* „all," and of *ri* which throws the accent upon the preceding short vowel as is indicated by the reduplication of the *r*. In the same relation that *ra* stands to *ri*, *da* also stands to *di* (e. g. *khu-be-da* „whatsoever," *da'ae-di* „any other," *el-di* „an eye"), the passive *-ka* to *-ki*, and, as we shall see below, *-na* to *-ni*. Just as *-ri* expresses the definite case of the third person as in *adda-ri* „the father his," *-da* expresses the definite case of the first person, as in *adda-da* „the father mine." It is only by accident that *-ra* has come to represent the ge-

nitive. In Amardian the genitive may be expressed either by the defining noun being placed after the noun it defines, but with the suffix *-na* attached to it, or by its coming before the other noun without any suffix whatever. Occasionally, however, when the defining noun comes second the suffix is nevertheless omitted, and as this usually happens when it terminates in *-ra* the latter has acquired a genetival sense. Properly, however, *-ra* simply marks a class and may therefore be translated by the indefinite pronoun. If a short vowel precedes, the accent is thrown back upon it, and is indicated by the reduplication of the *r*, as in *Barśi-rra* „a Persian," *Babilu-rra* „a Babylonian," *ruhi-rra* „a man." The final vowel of the suffix may be lost, as in the case of the Accadian *-ra*, and accordingly we find *ki-r* „one," *Barśi-r kir* „a certain Persian."

The meaning of the root *dik* is pretty well fixed by the context, tho' it may contain the idea of „loving" rather than of „protecting," since in Amardian *tuk-minni-na* is „he was pleased," *tuk-manna* „I was pleased" (III, 13, 18). At any rate the guttural probably forms part of the root, and is not the suffix of the passive as in *titukra* „a liar," *kuktakra* „a protector."

The meaning of *siulkha* is again fixed by the context. The first person singular of the preterite is represented in Susian by *-h* as in *kusih* „I built," *tengih* „I restored;" in Amardian the aspirate is lost altogether as in *tiri* „I said," tho' when the vowel *a* follows it is represented by *y* as in *tiriya*. It is the same change as that which we find in the Amardian *hu* „I" by the side of the older *khu* (XVIII, 4.) or in A'apir by the side of Khapir, and is an evidence that the dialect of Mal Amir is an older form of that of the Amardian texts. The suffixed vowel *-a* was supposed by Dr. Hincks to denote the conjunction „and;" it is really the older and fuller form of the first person singular which is used when

the sentence does not come to an end but passes on into another. It is thus equivalent to the connecting particles of inflectional languages. The combination *i-u* is not uncommon in Amardian; e. g. *miullu* „much." *Siulkha* gives us the etymology of the Elamite royal names Silkhak and Simti-silkhak.

A'ak signifies „and" in Susian as well as in Amardian.

The word for „god" is *nappi*, not *appi* as Norris imagined (see Oppert on *Beh.* III. 61). This explains the Susian *na-pir-ḫu-ri* (*napiru-ri* like the Amardian *lubaru-ri* „servant)" „divine" (not „servorum" as Oppert).

Instead of *ba* Layard's copy has *as* in the corresponding passage in line 20. This may be compared with the Amardian *as-ki* „whatsoever," where *ki* is the usual adverbial termination.

The *-ri* attached to the plural *śunki-p* (Amardian *śunku-k* „empire)" corresponds with the *-ra* of the singular *dik-ra* and explains the Amardian verbal form *nan-ri* „he says." So *en-ri* „he was" (line 2).

2. *Kidi-k* is a passive formation in *-k*, like *kharik* „fewness," *marrik* „taken," *tarmak* „totality," *tituk* „a liar," *khuttik* „an envoy." In Susian *-k* performs the same office. The root is found in *kiduva* „I cut out:" *Beh.* II. 56, 65. *eldi kiduva* „the eye(s) I cut out." See note on *kidin* in line 4.

Diumbe-k-ra agrees with the genitive *Dipti*, like *dikra* above, and is another passive formation from *diumbe*. Similarly we have in Amardian *titu-k-ra* „lying," *ibba-k-ra* „just" &c. The word seems to mean „superintending." A similar combination of *m* and *b* occurs in the Susian *khumba*. Cp. *tur-nampi* „they know" (*Beh.* I. 39).

Sisni-r is explained by the Amardian *sisni-na* and *sisninu* „beautiful." Similarly in Amardian we find *irsa-irra* by the side of *irsi-nna* „great."

En-ri „he is" or „was" – since it has both meanings –

is a third person in *-ri* like *nan-ri* quoted above. At Behistun we also once find *en-rir* (II. 69). The 3rd pers. pl. is once *en-ri-pi* (III. 78), and once *en-beb* (III. 72).

Sein-ri must be another 3rd pers. sing. corresponding to the Amardian *sinnui-k* „he was come" the suffix *-ri* taking the place of the participial *-k*.

En is of course the Amardian *anu* „ne," *inni* „non." In Susian we have *in*, as *in khali-ku-me* „not injuries."

Riluin is the 1st pers. of what Dr. Oppert calls the „second present," from the stem *rilu* „to write," which occurs seven times in the Amardian texts.

In Amardian *ukku* signifies „great," *ukku-ra-irra* „of the great."

The plural suffix in Amardian is more usually *mas* than *mes*, the latter being often reserved to form abstract collectives. The Susian suffix is *-me*, as in *khali-ku-me*, and is also used to form abstract collectives, and the Accadian is *mes*. It was probably pronounced *ves*, *vas*, since both in Amardian and in Accadian the 3rd person plural of the perfect ends in *-s* which clearly goes back to the plural suffix. (See note on line 7). Thus the Amardian *turna-s* „they know," *marri-s* „they seized," the Accadian *in-garri-es* „they made," must be analysed into *turna-ves*, *marri-ves*, *garri-ves*. The Amardian 3rd person sing. has borrowed the termination of the plural, and has further followed the analogy of the other persons of the verb to which a final *-a* might be attached. Hence we have *marrissa*. The original signification of *mes* or *ves* has been preserved in Accadian, where it is used as an independent word in the sense of „much."

Batin occurs twice at Behistun (II. 45, III. 28), meaning „district." The stem is *bati* to which the suffix *-na*, *-ni* or *-n* has been attached as in *sisni-na*. We shall find the word below in the full form *batinni*. See also *kidin*.

The possessive pronouns *mi* and *ni* are attached to the

noun as in the Amardian texts, with the suffix of declension following them. So also in Accadian.

3. *Din(?)khapa* will be a 3rd pers. pl. with final *-a*, but the uncertainty of the reading makes it impossible to attempt a translation. The sense may be „they (i. e. the gods) approved of."

The meaning of *situkinni* is pretty clear. The word is a passive formation in *-k*, with the genitive suffix which has changed *ă* into *ĭ* thro' the influence of the *i* preceding. (See above under *dikra*). The word should be read *situ-kí-nĭ*. *Situ* may possibly be the same as the Amardian *istu* in *istu-k-ra* „upright."

A comparison of the passages in which *ah* occurs leaves no doubt that it is a demonstrative pronoun. It is the same word as *ayâe* „of this" in the inscription of Artaxerxes at Susa (line 1) which Norris and Oppert supposed to be Persian. *Ayâe* is written before its noun, however, instead of after t. Similarly the demonstrative *khi*, which usually follows ts substantive, occasionally appears before it. The plural of *ah*, *ahbe*, occurs in line 11, but *ah* is also used with a plural noun (see line 7).

Khir is used in the Akhæmenian inscriptions in the same way as here. It is really the demonstrative *khi* with the suffix *ra* or *ri*. *Pika* is the Amardian *pik-ti* or *pik-da* (XVIII. 4), „help." For the suffix *-ti* see below. *Pika* may also be rendered „I helped."

Śukka-mana and *lulma-mana* have what Dr. Oppert gives as the suffix of the first person sing. Pres. act. of the verb. I cannot myself find any examples of it, tho' we have *khutti-man-ra* „he was about to make" (*Beh.* I. 74), *tiri-man-pi* „they are called," *gizza-mana* „to engrave" (XVI, 23)[1]);

1) Compare also *khalpis-manka* and *khalpis-ni-man-ka* (*Beh.* II. 82), „slay thou" and *tiri-man-un* „we are called" (*Beh.* I. 5). Also *du-man* „he had" or „there was to him" (*Beh.* I. 38). *Tukmanna* „I was pleased" (K 18), is not a case in point, since the third person *tukmini-na* (K 13) shows that the stem is *tukman* or *tukma*.

here, however, the first person singular best suits the context. But it must be remembered that a verb in the true sense of the word did not exist in Amardian; no real distinction was made between the verb and the noun; and the persons of the verb, accordingly, are really infinitives and participles. *Śukka-mana* and *śukki* seem to be related to the Amardian *zikki-da* or *śikki-da* „I restored." Compare *śikka* in II. 14. *Lulma-mana* is from *lulma* which has been translated „to dare" (Beh. I. 41), by Norris and Oppert. If, however, ⟩⊢ has the value of *mak*, the word rendered by the Persian *hañduga*, Bab. duppi („tablet)" is *lulmak* (*Beh.* III. 74, 75), „a record" and *lulmak* in *Beh.* I. 41, will be „(by no one) was it spoken," — the very sense, in fact, required by the Persian „no one dared to speak" and the Babylonian „no one completes (a word) against." See above, p. 665. *Lulma* may be a reduplicated form of *elma* „to think" or „say," like *beb* „to make" by the side of *be.*

Siulkhah-ba and *babkhabba* must be translated as infinitives, tho' in Amardian *pirruir-sairra-ibba* is „they assembled," *khutti-nun-hu-ba* „they wished to make," *bebti-bba* „it revolted." Here the suffix *-ba*, which is otherwise the termination of the plural, seems to be attached to the first person singular. *Bab-khabba* is probably connected with the Amardian *beb-tu-isda* „he has made" (VI. 3), which stands by the side of the more ordinary *be-s-da* as well as *beb-ra-ka*" made" (L. 8). In Susian we find *khal-khabti-da* (Len. 32, 20; 42, 11). Cf. note on *salkhuba* line 8.

Zuhis seems to mean „sanctuary". For the termination compare the Amardian *khumanuis* „a station," *khal-marruis* „a fortress" (*Beh.* II, 29, 33, *etc.*), or *kur-das* for which see below. The postposition *zuba-ka* (*Beh.* I, 42), signifies „against."

I am unable to identify the character which forms part of the name of the god beginning with *khu.* It may be the Amardian *maś* or *das.*

The country of *Risa* is mentioned in II. 4, 15, *Risara* „the Rísayan" in II. 5. and the dative *Risara-ikki* in II. 8. It seems to be the name of the whole district in which the plain of Mal-Amir was situated (see note on II. 8.) On the obelisk of Sutruk-Nakhkhunte at Susa we read (*Len.* 32. 6.) of *liku-me Risak* „the peoples of the Risayans" and immediately afterwards of the Uxians (*Khuśa*) and the Khiteans (*Khite-ik*). Risa is, of course, not to be identified with the country of Rasi, which according to Sargon was on the Babylonian frontier of Elam, or with Bit-Risiya mentioned by Sennacherib.

Kid-in like *kid-ik* is from the root *kidu* „to cut". We find a similar interchange of *u* and *i* in the stem in *titukka* „a liar" by the side of *titin-ra* „he will lie". For the termination see note on *batin* above. It appears to denote „locality" so that just as *batin* is „district", or *zaumin* „in the shadow of", or *śiya-n* (Amardian *ziyan*) „a palace", *kidin* will be „a place of carving", „a place where there are sculptures". The suffix is the same as the verbal (or participial) one, as is shown by *śiya-n*, litterally „what is seen" from *śiya* „to see".

5. The syntax of *kidin ir-enra-irra* is frequent in the Amardian texts.

The pronunciation of the Amardian word for »mountain" is unfortunately not known. As *kha* can hardly be the full word and seems to be rather a phonetic complement, it would appear to have terminated in *-kh*.

Hu is „I" and „me" as in the Amardian texts, though it is not preceded by the upright wedge at Mal Amir as it is in the Akhæmenian transcripts. *Hu* or *u* may be compared with the Accadian *vu* (*wu*) »I" and »me", Susian *u* or *va*.

The proper name *Khanni* (i. e. *Khánì*) would mean »the desirable" if Norris and Oppert are right in reading *khani-ra* „I desired" in VI. 31.

Sak „son" stands for *saku* as we learn from the spelling

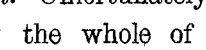
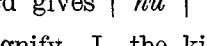
sakurri (i. e. *sakú-ri*) in XVIII. 1. The word is also found in Susian.

Takkhi-khi-kutur signifies »Aid this servant" being composed of *takhkhi*, on which see line 7 [1]), and *kutur* „a servant". *Kutur* appears as *kutir* in Susian, the Babylonian form being *Kudur*, and the Kassite *kadar*, contracted into *kar(a)*. The root is found in the Amardian *kuti* »to bear", so that the word properly means »the bearer". Here, again, the interchange of *u* and *i* in the stem has to be noticed. See note on *kidin* above.

Ápir is writhen *Khapir* in the Amardian texts. The difference of spelling illustrates the difficulty the Amardians found in representing the initial aspirate of their words, a difficulty which gave rise to the spelling *khu* for *hu* „I". Perhaps we are intended to pronounce *Hapir*. In the Akhæmenian inscriptions the name of the country appears as *Khapirti* (*Beh.* I. 58, etc.) e. g. *Khapirtip* „the Amardians", and as *Khapirtu*, e. g. *Khapirtura* „an Amardian". At Mal Amir we have *Ápir*, *Ápir-irra*. *Ápir-ip-na* (I. 18) and *Ápirna-p-ma* (I. 17, 19.), where the suffix *-na* takes the place of the suffix *tu* or *ti*. In *Beh.* II. 7. (not also in III. 50. as Oppert says) the scribe has played upon the name by writing *khal* „town" instead of *kha* in the first syllable. Similar plays upon proper names occur in the Assyrian inscriptions, as, e. g., where the name of the goddess *Zarpanitu* is written *zir baniti* »seed of the begetter". At Naksh-i-Rustem (line 17) the copy (*khal-tu-pir-ti*) is corrupt, and we should probably read *khal Kha-pir-ti*. That there was „a town" as well as „a country" of Khapirti is clear from the Susian Obelisk of Sutruk-Nakhkhunte where we find (*Len.* 32. 24.) *khal Kha-pir-ti*. The passage reads: *a'ak .... khir dasan khumi khal Khapirti el site khumas a'ak* D. P. KUR-KUR *Khi-te-ik* . .

1) The imperative is expressed here by the simple stem, as in the Amardian *mida* (*Beh.* II, 23) and *midi* (*Beh.* II, 39), „go"!

D. P. *Attar-kittakh khumas* „and the people inhabiting it... occupied the town of Khapirti far and near and Attar-kittakh occupied the mountains of the Khitians". The plural *Khapirtip* also occurs in an other Susian inscription (*Len.* 42. 4.) where, as Dr. Oppert has recognised, mention is made of the *Tigla(t)* or Tigris, the Purat or Euphrates, the Khuśśi or Uxians, and the Kuśśi or Kassites (but *not* of Nime or Numma). For the suffix of *Khapir-ti* see above under *Dip-ti*, and below under *buktum*.

Ain corresponds to the Susian *anin*. The analogy of Khapir would lead us to expect *khain* as the Amardian equivalent of *âin*. Dr. Oppert, however, makes the Amardian word *unan* on the strength of two passages in the Akhæmenian texts. One of these is Nakhsh-i-Rustem (VI.) 28. where the copy has *hunain*. Unfortunately the copy is very untrustworthy and nearly the whole of this line is peculiarly uncertain. Westergaard gives  *hu-na-in*, which, if right, can only signify „I, the king, me", as Norris translated; but it is clearly hopelessly wrong. Dr. Oppert's second passage is taken from the detached Behistun Inscription A, of which there is no squeeze, while Sir Henry Rawlinson's copy of it, Norris thought, „must be an erroneous" one. This gives  *na Hu-tu-an* in place of the usual „king of kings". Oppert's ingenious restoration, therefore, *unan-na unan* must remain more than doubtful, since the genitive plural follows the singular elsewhere in the expression „king of kings" and has the forms *X-ip-inna*, *X-ip-irra* and *X-inna-p*. I do not know whether *âin* by the side of the Susian *anin* is to be explained by the loss of the nasal, or whether *anin* stands for *âin* + *in*. Comp. the Accadian *enum*, *enu*, *en*, *un*.

It is tempting to connect the name of the Narisians with that of the Risayans, though I do not know how to account for the initial syllable.

6. *Buktum* also appears as *bukti* (I. 12, II. 10.) where the suffix *ti* replaces *tum*. The latter suffix is also found in the Amardian *dassu-tum* (pl. *dassu-tum-be L.* 10), the Susian *tussu-tum* (*Len.* 32. 3.) We have *tu* standing by the side of *ti* in *Khapir-tu* and *Khapir-ti*, and the final *-m* is probably a contraction of the locative *-ma*. *Buktum* seems to mean „sanctuary" though *bukrir* in Susian is „much" [1]).

Khupak „a chief" is the Amardian *khupa* „chief", whence *khupa-giud* „I was chief". An Elamite town taken by Sennacherib was called Khupa-panu.

7. The stem *dakh* has the radical meaning of „accompanying". Hence in the Amardian texts we have *dakhuip* „they accompany" or „aid" (*Beh.* III 92.), *dahu-man-luip* (where *h* replaces *kh*)" they wished to aid" (*Beh.* III. 93.), *da'ae* „other", *dah* „I sent against", *dasda* „he had made", *dais* „he was".

At Mal-Amir the verb usually signifies „to accompany" or „aid", except the first person *takh* (*dakh*) which means „I sent" or „made" as in the Akhæmenian texts. In II. 28, 33 it is written *dakha*. It is curious that in Amardian the ideas of „sending", »making" and „being" are confused together. Thus *khuttik* is „an envoy", but *khuttuk* is „made".

Zalmumas is an interesting word, as it is borrowed from the Assyrian *zalmu* »an image", with the Amardian suffix of plurality attached to it. The word is found at Naksh-i-Rustem (33—4.) where the copy must be corrected into *za-ul-mu-hu-is*, which has been misread by both Norris and Oppert, though Oppert has perceived the true meaning and origin of the word. The spelling at Naksh-i-Rustem shows that the suffix which we find in *khumanuis* and *zuhis* (see line 4 above) is the plural *mas* or *mes*, and it further shows that this suffix was pronounced *vas*, *ves*. Hence the origin of the

---

1) In this case we should have to translate: „of the multitude of these gods of the Narisians and of Dipti" etc.

3rd person of the preterite of the verb can admit of no question (see above). The occurrence of *zalmumas* at Mal Amir makes it probable that other Assyrian words like *mannautmas* „tributes" (VI. 14.) or *izmarrum* „a spear" (VI. 36.) Assyrian *azmarrum*, which are found in the Akhæmenian texts, were borrowed, not in the age of Darius, but in that earlier period when the cuneiform characters themselves were derived from Babylonia. Indeed we find *madat* on the Obelisk of Sutruk-Nakhkhunte (*Len.* 32. 28.) — *bukrir-me madat taka bukrir murkhuh*" quantities of tribute (and) long life I received" — but the Susian form of the word proves that it could not have been the original of the Amardian one. This latter presupposes the Babylonian *mandattu*.

8. *Tibba* is the Amardian *tibbe* where the final vowel has heen assimilated to that of the root, but we also have *tibba* (L. 7.) and we find *tibbe* in line 16. of our Mal Amir text. *Tibbe* is always associated with *dah*, *tibba* with *bebraka*, *dah* and *bebraka* following like *salkhuba* here. The word must mean „I made" (see VI. 5.) or „sent". For the interchange of these two significations in Amardian see above on *dakh* (line 7).

The meaning of *salkhuba* can hardly be any thing else than »I completed" or „accomplished", if we consider its use in I*a*. 11. As has just been remarked, it here takes the place of *bebraka* in the Akhæmenian texts. See note on *suilkhahba* line 3.

I should compare *isni* with the Amardian *masni* or *vasni* „then", *vassa-vasraka* „after" and *vas-issin* „hereafter". In *issin* the first syllable of the word has similarly been weakened from *vas* into *is*.

Tartuk is restored from lines 9, 11, etc. It is the Amardian *tartuak* „complete", *tartuka* „completely", passive formations from the stem *tartu*. This appears also as *tarti* in *tartin* (misread *tarvak* by Oppert) »in all". The root is *tar*

as we learn from *tar-ma* „all" (also found in *tarmas du* „it shall be entire" *Beh.* III. 65.) *Tu*, *ti*, *ma* and *mas* (here written *ma* + *as*) are all, as we have seen, formative suffixes.

Humi is, I believe, the Amardian *khami* „there". It is clearly from the same root as the verbal *huma-beb* in lines 11, 17. This is written *khumakni* in line 23, and both form and context show that it must be the same as the Susian *khumas* „he inhabited" (*Len.* 32. 23, 25.) and *khumi* »there" (*Len.* 32. 24.) The Amardian representative of these words is *khumanuis* „a fortress". For the interchange of *u* and *a* in the root compare the Amardian *dunis* and *danaṣ* „he gave", *duma* (*duva*) „I was" and *dais* „he was". *Humi-ma* occurs in Susian (*Len.* 32. 4.) where Oppert renders it „pro me solo", but it has no connection with *khumas* which is found in the same inscription.

9. In *khuddan-ba* we again find the suffix *ba* denoting the first person singular.

The verb is the one so common in the Amardian texts, the stem of which has the varying forms of *khudda*, *khuddi* and *khuddu* and signifies „to make". As Dr. Oppert has pointed out, the factitive conjugation in Amardian is formed by the suffix *n*.

The reading of the ideograph for »name" is assured by the Amardian *khise* „named" or »by name", as well as by *khi-is* in L. 6, which Oppert misreads as an ideograph followed by „the index of an ideograph" (i. e. really the ideograph of plurality) and translates „prayer". Norris similarly misreads the word, and, like Oppert, gives a wrong reference. As the word is preceded by the horizontal wedge, the exact signification of it would be „place of name". With the correct reading falls away Oppert's ingenious reference of the word to the *Zandi* or „Prayer" of Zoroastrianism. As the passage is an important one, and has been made a subject of

a good deal of discussion in consequence of Dr. Oppert's theory that it relates to the republication of the Zend-Avesta by Darius, while it exists only in the Amardian text, it is as well to reproduce it here in full. It will be seen from this how much of Dr. Oppert's translation is really certain: –

(L.) (1) D. P. Da-ri-ya-va-u-is *khain* na-an-ri: za-u- (2) mi-in D. P. U-ra-mas-da-na D. P. hu D. P. (of place) dup-pi-mas (3) da-a-e-ik-ki khu-ud-da khar-ri-ya-ma (4) ap-pa sa-is-sa in-ni en-ri; ku-ud-da D. P. (of place) kha-tu- (5) ad uk-ku ku-ud-da D. P. (of place) ŚU-mes uk-ku ku-ud-da (6) D. P. (of place) khi-is ku-ud-da e-ip-pi khu-ud-da, ku- (7) ud-da ri-lu-ik ku-ud-da D. P. hu ti- (8) ib-ba be-ib-ra-ka; { vas / mas }-ni dup-pi-mas am- (9) mak-nu D. P. Da-a-e-hu-is mar-ri-da kha-ti- (10) ma D. P. hu din-gi-ya D. P. tas-su-tum-be śa-pi-is.

„Darius the king says: In the shadow of Ormazd I tablets elsewhere (*or* for others) have made in Arian, which formerly did not exist; moreover { . . . . of the law / a great . . . }, and { additions to the law / great additions }, and a name (*or* name-place i. e. title), and a . . . I have made, and it was written, and I caused it to be sent abroad: then the former tablets among all the provinces I restored (and) the peoples knew". Dr. Oppert, in spite of the squeeze, changes *at* in line 5 into *uk* and reads *haduk* (instead of *khatuad*) which be supposes to be a transliteration of the Persian *hañduga* „edict". Elsewhere, however, *hañdugâ* is rendered by the Amardian *lulmak*. I should myself connect *khatuad* (where we have *u* + *a* as in *tartuak*) with *khatarriman* (i. e. *khatá-ri-man*) „adherents" or „followers" and translate it „appendix" or „supplement". In *Beh.* III. 66, 67, 70, 84, 85, 88, the inscription of Behistun is called *duppi khi* „this tablet", but the fact that Darius here says that what he made was sent abroad makes me agree

with Dr. Oppert in holding that the plural *duppi-mas* cannot refer to monumental inscriptions, but to a book or books. Nor can a simple edict well be meant, since Darius would hardly say of it: „the former tablets among all the provinces I restored", the work of restoration being accomplished *after* the completion of „the additions" and other things. *Ukku*, which Dr. Oppert translates „law, is used in the sense only of „great" or of „universe" in those passages where its meaning can be determined with certainty by the Persian or Babylonian transcripts. In *Beh.* III. 80 the Persian text is defective, though Dr. Oppert's acute restoration of it is supported by the Babylonian *ina di(?)-na-a-tam a-śi-ig-gu* „by the law I prevail" and in the corresponding passage of the Amardian text in *Beh.* I. 18. we have *batur dinum* in place of *batur ukku*. On the whole, therefore, I am inclined to think that Dr. Oppert's translation of *ukku* in the passage before us is correct, partly because it once follows the plural ŚU-*mes*, partly because an adjective meaning „great" is not very intelligible. I am also inclined to think that Dr. Oppert is right in interpreting the word here as referring to the sacred law; at all events „the law" by means of which Darius became great, according to the Babylonian and Amardian versions of *Beh.* III. 80, is carefully distinguished from »*my* law" of *Beh.* I. 18 [1]). Dr. Oppert's conjecture that *eippi* signifies „a translation" is rendered probable by the context. The meaning of *śapi-s* is determined by the phrase *śap appa* „knowing which", i. e. „because of that" (*Beh.* III. 79).

Khihśi „name" is found in Susian (*Len.* 33. 6.), as Oppert has pointed out.

Śirmuinni is probably connected with the Amardian verb *śiṛa* »I shut up" (*Beh.* II. 58.) which Oppert has misread

1) Moreover in the Mal Amir inscriptions *dina* (the *dinum* of *Beh.* I. 18.) is used only of *sacred* law.

dirra and mistranslated „impaled". See above p. 669. The termination is the same as that in *batinni*.

Ardan is the first person sing. of the causative conjugation of *arda* „To inhabit", „establish", Amardian *kharda*. Dr. Oppert finds the same verb in the Susian *urdakhkhanra* (*Len.* 32. 8.) and *urdani*. Throughout Mal-Amir II. the word is written with initial *kh* (II. 6., II. 16., II. 18. and II. 30).

Khuhsu-na is a genitive singular, which may be connected with *khis* „a name". The nominative *khusu* occurs in line 23, without *h*, which is inserted as in the Amardian *khuhbe* (*Beh.* I, 19) instead of *khube*.

XXI *ir tar* must be compared with the Amardian MAN *ir tar-tin* XXIII (*Beh.* I. 14). The meaning of the whole sentence is: „the addition of the *names* (?) in all, (and) of the enclosure, 21 altogether, (by the help of) the god Uz... I write".

10. In *khuttakba* the suffix *ba*, which is used above of the first person singular, is attached to the passive participle.

The translation is „the names" or „name of Indakri the son of the king Sutur-Kit". Indakri is a passive formation from an unknown stem *inda*, with the suffix *ri* attached. Compare the Elamite royal name Inda-bigas. Sutur is formed, like Kudur, from *suti*, of unknown signification. The name of the Sun-god was Kit in Kassite (see W. A. I. II. 65. 28), though there is but a remote possibility of the same name being given to him at Mal-Amir.

In *khumuddirka* the passive suffix is attached to the suffix *-r*, the stem being *khumuddi*. What this means I have no idea.

The ideograph used here is not the character *man*, as Dr. Oppert perceived when noting its occurrence in Amardian (*Beh.* I. 14, see line 9 above where I have represented it by MAN.) The Assyrian equivalent is .

11. Besides the locative *kini-ma* we have the genitive

kini-na in line 13, and the simple *kini* in II. 11. The rendering „rock" is a pure guess.

The signification of *khakuzuh* is equally doubtful. We find it again in I*d.* 4 and II. 3., and the passive precative *khakunzuakni* (II. 11.) must be the same word.

It is difficult to say whether we are to render: „(the names and temple-buildings) occupy the land of Khidi", or: „as for (the men) who occupy the land of Khidi". In the first case the land of Khidi would be synonymous with the land of Apirti. This, however, is not very consistent with the testimony of the Susian texts, which, as quoted above, seem to distinguish between Khapirti and Khidi, the first being the plain of Mal-Amir, the second the mountains surrounding it. At any rate, Khidi formed part of the territory of the Apirian king. Sutruk-Nakhkhunte on his Obelisk makes the name of the Khitians follow immediately on that of the Uxians (*Len.* 32. 7.). In an earlier passage of the Obelisk (line 3.) he says: *a'ak masgil sušah ti-e* D. P. KUR KUR *Khi-te-ik tu-us-su-tum a'ak Susun tengih* „and ... I destroyed (Amardian *sašak Beh.* I. 78. as Sus. *suseti* = Amard. *sassada*) the people (Amard. *tassutum*) of the mountains of the Khitians and I restored Susa". At the end of the inscription he states that the captives he employed were „in all 2415 Uxians (and) Khitians" (line 33.)

12. *Dina* „law", *dinum* in the Amardian texts, is borrowed from the Assyro-Babylonian *dinum*, *dina*. The native word seems to be *ukku*, literally „the great thing": see above.

Šulra-irra-na is a formative in *-ra* from *šul*. The meaning of this stem is settled by the Sûsian texts, where we find, e. g. *Len.* 37. 3. „the temple of Nakhkhunte the chief (*šulla*) of the gods", *Susun zul murun* (*Len.* 32. 27.) „Susa the head of the earth".

In Amardian *dana* and *duni* signify „to give", and an unpublished Susian inscription of Silkhak concludes with the

words *napiruri dunih* „I the divine one have given". Here, however, *dari* must have the same meaning. It is possible that the root *tar* „to complete" should be read *dar*, so that the literal meaning of *dari* would be „completing to (me)", „giving in full (to me)". It is also possible that *ri* is miscopied for *ni*.

Anzana or Anzan is the country called Elam „the highlands" by the Assyro-Babylonians and Hebrews. This is formally stated in W. A. I. II. 47. 18. (where *as-sa-an* should be corrected into *an-sa-an*). Here the name, which according to the gloss is to be pronounced Ansan, is written *an-du-an*, from which we may infer that the Elamite word for „going", *du* (*dun*) in Accadian, was *sa*. This is verified by our finding that in Amardian *śa* is „to go". Ansan is also written Anzan in Assyro-Babylonian, and Nabonidos as well as Cyrus himself calls Cyrus like his ancestors, a king of Anzan. In Isaiah XXI. 2. it is rendered in Hebrew by Elam. The Susian kings term themselves rulers of Anzan, their stereotyped title being: *anin Susinak gik libak gik śunkik Anzan Susunka anin Susinak napiruri* „the Susian king, the powerful prince, the imperial prince of Anzan, the Susian, the Susian king, the divine" [1]). As their inscriptions are found not only in Susa but also at Bushire, Anzan or Elam must have extended from Susa in the north to the Persian Gulf

1) Professor Schrader has lately maintained (*Die Keilinschriften und das Alte Testament* 2nd edit. p. 610) that Susinak means „Susiana", not „Susian". The argument, however, which he derives from the Biblical שושנכי is not convincing since כשדי is formed from a gentilic, not a geographical, name. But the proof that *Susinak* signifies only „Susian" is complete. The supreme god of Susa bore a name which his worshippers were reluctant to pronounce and he was therefore usually entitled *Susinak* (W. A. I. II. 57. 48.) which can only mean „the Susian" god. The termination is the same as that of Dagbak, an other title of the god, or of *libak* „strong", *śunkik* „imperial". Like the same suffix in Amardian it is a contraction of *-ka* which appears in *Susun-ka*. In Susinak the second vowel of Susun has been weakened into *i* — a change for which, as we have already seen, Amardian offers us parallels. Susinak stands to Susunka in the same relation as the Mal-Amir *ahinap* to *ahinbe*.

in the south. The name of Anzan is also found in *Beh.* III. 3. where Darius says of Veisdates, „(then the Persian people revolted, [appa *u*]*elmannu D. P. Anzan* ... who (belonged to) the clans of Anzan". The only period at which Anzan or Elam was likely to be occupied by a king of Khapirti was after the decline of Assyria and before the invasion of Teispes the Persian. At this period Jeremiah (XXV. 25.) speaks of „the kings of Elam" (B. C. 606). The union of Khapirti and Azan effected at this time may have caused the dialect and syllabary of Khapirti to become paramount throughout Elam and thus have led to their employment in the Akhæmenian inscriptions.

13. *Mida* and *midi* signify „to go" in Amardian, and as *midu* has the determinative of place before it, its meaning is clear.

Zikki is „to restore" in Amardian; we may possibly have the same word here, *śukki* with *u* in the root (line 3) being only a different form of it.

Kudube is a plural noun from *kudu*, possibly „additions", connected with *kudda* „moreover".

If Norris was right in regarding *zaumin* „in the shadow of" as a compound word consisting of *zau* and *min*, we might here render *min* „roof", „covering".

Pirpis in Amardian is „he captured" (*Beh.* III. 43.). This is probably the same word as *pirbakha* here.

Pari is „to go" in Amardian. Here *parikh* will be the first pers. sing., but below in lines 16 and 19 it seems difficult to translate it otherwise than as „a road".

The context leaves no doubt as to the meaning of *śatartuk* which seems to be a compound of *śa* „to go" and *tartu* „complete". Hence the word would signify literally: „completely gone".

Śarih is the first pers. sing. of the Amardian verb *śari* „to destroy" (*Beh.* I. 49, etc.)

14. *Pakaski* is an adverb formed like several others in

Amardian by the suffix of the dative *ki*. Comp. *aski* above. The context leaves no doubt as to the sense of the word.

Takhakha or *dakhakha* is the Amardian *da'ae* „other". See note on *takhkhi* above line 7.

Śiyan is the Amardian *ziyan* (*Beh.* I. 48.), Susian *śiyan*. But whereas the Susian word is used of the royal palace, *ziyan* and *śiyan* both at Behistun and at Mal-Amir signify „a temple". At Behistun the word is preceded by the determinative of divinity. The agreement of the Mal-Amir form of the word with the Susian, shows that the Amardian *z* is a modification of an original *ś*. The word is formed by the suffix *n* (like *batin*) from *ziya* „to see", and a bye-form of it is the plural *zip* which signifies at Behistun (II. 56, 65.) „a palace-court" with the chambers that surrounded it.

The context shows that *khuzana* must have the general sense of „occupying", but what the precise shade of signification may be it is impossible so say.

Turas is connected with the temporal postposition *turi* „since", and has the same termination as *rudas* „against".

The two next characters seem, both of them, to be numerals, though I do not understand them. However in *Beh.* I. 45. *lu . . ya* means „I restored" (though unfortunately the reading is not certain), and it is therefore possible that we ought to correct Layard's text here and read *luvan* „I restored". The whole sentence would then be: „instead of this one, another Apirian temple and a residence for the god who occupies it I restored subsequently".

There can be no reason why the character *khal* was selected in Amardian and Susian to denote the word „town" except that it represented the pronunciation of the latter word. It forms the first part of the Amardian compound *khal-marruis* „a fortress" (from *marri* „to seize" or „possess"), and may possibly be connected with *uelmannu* (i. e. *uelmánu*) „a clan". The last word, it will be noticed, has the same

suffix as *khuva-nu-is*. Compare *irmali* »satrapy" (*Beh.* III. 31).

15. *Inra-na* seems to be a genitive of a noun coupled with *khal* like *marruis*, but I cannot explain it.

Nor can I explain the largeness of the numeral 4000, to which *h* is attached as a phonetic complement. *Pi* is certainly the relative pronoun here, as Norris considered it to be in the Akhæmenian texts, from which Dr. Oppert has endeavoured to remove it.

Kusih, instead of which we have *kusikha* in lines 17, 19, with the original vowel of the termination, signifies „I built", as in Amardian.

Khuhmas is evidently „these", and I am inclined to think that Layard has miscopied *mas* instead of *be*.

I can suggest no meaning for *pitakka* or *pidakka*. *Ir-pippi* is „they were before" in *Beh.* III. 72., and *pitakka* may therefore be an adverb signifying „as formerly" like *appu-ka-da*.

If the first character were certain the next word would be *dinkuh* „I restored", Amardian *dingi*, Susian *tengih* (*Len.* 32. 22.)

16. *Khuttakh* or rather *khuddakh* is the Amardian *khudda*.

Marih, written *marikha* in line 19, is the Amardian *marri* „to take" or „possess".

It will be observed that the first person singular ends in *-h* when *a'ak* follows, in *-kha* when no *a'ak* follows.

As stated above, *parikh* is more probably to be translated „a road" here than as a first person of a verb.

17. *Ahinap* for which we have *ahinbe* in line 19, must be the plural of *âin* „a king". The kings will be the rulers of the otherwise unknown country of Sahsikśi, through which the river Pirin seems to have run.

Banda, omitted in line 12, here comes between *dina* and *buktum*, the sentence being closed with the passive participle *bandak* which is found again in II. 29. The sense either of „ordinance" or of „prosperity" would suit both passages.

19. *Ganya-ma*, the locative, must be connected with the

plural *gan-mas* which is coupled with *khardakkimas* „abodes" in II. 6., as well as with *gantum*, which is coupled with *dina* „the law" in II. 31. Cp. the Amardian *in-káni* „to love", „be at peace".

20. *Ahinap in salkhubah* seems to be the contrary of *ahinap salkhubah* (line 17), *in* being the Amardian *inni* „not". At the same time *inni* appears in II. 6., while at Behistun (II. 50.) we find the verb *in-paru-giud* „I arrived", evidently connected with *pari*. There, therefore, the prefix *in* must convey the sense of „nearness", and this perhaps is its meaning here [1]).

For *as* „whatsoever", see note on line 1.

21. The signification of *rir* is clear from the context and the determinative prefix. In Amardian *iz-ru-ir* is „a stake", where *iz* may possibly be the determinative of „wood". If so, *rir* might have the special meaning of „a column".

I can suggest no very satisfactory meaning for the genitive *mukku-na* here and in line 24. The plural is written *mukumas*, from which I infer that the accent of the genitive was on the first syllable. From the sculptures it would seem that „musicians" ought to mentioned here; but there is no determinative of person before the word. Hence it can hardly denote anything else than „the sacrifice" which is also represented by the sculptures.

Bannizaipti will be the 3rd pers. plur. of what Dr. Oppert calls the pluperfect passive. The 3rd pers. S. plup. active is *tiristi* „one had called", *emidustî* „he had taken away", and

---

1) *In-paru-giud* is the same verb as *in-parru-is-da* in Beh. IV. 81. which is preceded by *par-na* with the determinative of person. The literal rendering of the passage is „the man who has approached my family as an overseer". The corresponding Persian and Babylonian terms are *hamatakshatâ* and *uptikid*. The termination *giud* or *giudda* is a compound of *-gi* as in *nan-gi* „I said", and *ú-da*, where *u* is the first personal pronoun. We find it again in the first person plural, which is written *khutti-hud* and *khudda-khud*. For the Accadian *gin* or *gén* „I" see Haupt: „Die Akkadische Sprache" p. XXXIX.

bannizaipti stands in the same relation to *tiristi* that *bebtis* „he revolted" stands to *bebtip* „they were revolted". I can only guess at the meaning of the stem.

Miulka is the adverb from the Amardian *miul* and *miullu* „much".

22. *Sakhis dukhi (e aras)* occurs again in II. 32. *Dukhi* I believe to be connected with the root *du* „to be", and *sakhis* is a substantive like *khumanuis*, *marruis* etc. It therefore ought to signify some part of the temple, perhaps „the *enceinte*" or „exterior".

In this case *tusedinra*, which is the 3rd S. future of a stem *tusedi* from a root *tuse* will have some such signification as „will contain". Compare *tuse-inni* line 3.

The vocalic suffix of *ê* re-appears in line 24. It is curious that *ê* „house" in Accadian is also sometimes written *ê-a*. It is, however, possible that *ea* here is the same as the Amardian *eva-mas* „gateway" (XV. 11.), the semivowel *v* or *w* being lost.

E aras occurs again in II. 32. The termination of *aras* reminds us of the adverbial *rudas*, *mas*, etc., and since it is followed by the indefinite *khuddanra*, it must have a meaning like „if", or „anyone". *Kuddanra* is used impersonally like *tiristi* (*Beh.* I. 9, etc.).

If Dilbat is the right reading we should have mention of the Accadian stellar divinity Dilbat, literally „the announcer" of dawn, that is to say the planet Mercury. Hesykhios quotes the name as Δελεφάτ.

23. *Tak-ma* or *dak-ma* „in life", Amardian *daka*, Susian *taka* (*Len.* 32. 28 [1]).)

Khumakni has the termination of the 3rd pers. S. precative passive which is the same in Amardian.

Kukuk is either a reduplicated form of the root of the

1) *Da-ka* is a passive derivative from *da* „to be".

Amardian stem *kukti* „to favour" or „protect", or a contracted form of the participle *kuku-ka*.

If *duen* is the right reading, it may be connected with *duni* „to give".

In *kimes*, *ki* cannot be the ideograph of „country" as that would make no sense, and require the horizontal wedge to precede it. *Ki* claims connection with the Amardian *ki-k* „after" (Beh. III. 7.) and *kimes* must therefore mean „posterity".

The context shows that *rukku* must mean „transgressor".

The consonant proves that *rappi-tum* is not related to the Amardian *rabba-ka* „bound", but to *rippi-sni* „may he curse", where the vowel of the root has been assimilated to that of the second syllable. It will be noticed that the horizontal wedge is used before this word of abstract signification just as is so repeatedly the case in the Akhæmenian inscriptions.

The ideographic name of the Sun-god, with a phonetic complement, is employed in the signification of „publicly", „in the daylight", just as it is in the Vannic inscriptions. It may read *nanni*.

Sara-ra is not the Amardian *sera* „to set", but *sairra* „to add", „put", in the phrase *pirruir-sarairraibba* „they joined themselves together", „they assembled". It is the same word as *sara* „I placed", mistranslated „I cut" by Oppert, in the phrase „them in the fortress of Ekbatana (*marrikmes sara*) as prisoners I placed" (*Beh.* II. 58.). The adverb *sarak* means literally „what is placed", „position". Hence it is used in the sense of „times" (Lat. „vices") as well as in such phrases as *anka sarak* „if at any time", *kudda sarak* „once again".

24. *Salzi* ought to be connected with *salkhubah*; but the context seems to require some such expression as „unless". The suffix *zi*, if it is a suffix, is otherwise unknown to me.

Undannamip is a third pers. pl. like the Amardian *tirivanpi* and *turnampi* „they know" (*Beh.* I. 39.) and shows

that Oppert is right in his explanation of these forms. The root appears in the Susian proper name Undas, perhaps also in the Kassite Kara-Indas „servant of Indas". The meaning is quite uncertain.

The next word should perhaps be read *si-in-ni-ik* „come", „approached".

The final aspirate of KUR-*kha* is probably the pronom. *ah* which is agglutinated to the word preceding it. According to the rules of Amardian syntax, the translation of the sentence will be „the sculpture of the gods of the mountain", not »of the mountain of the gods".

The last character is probably an error and does not exist at all upon the monument. If it does, it can only be an adverb signifying „here".

I[b]. 2. *Kuis* is frequent in the Amardian texts in the sense of „while", „up to".

Didukhunti will be the name of the chief priest. Compare for the termination the name of the Susian god Nakkhunte, written Nankhundi in Assyrian [1]).

I[c]. 1. *Ikkir* appears to be a title, though it is strange that it has no determinative prefix. But the suffix *-ir* shows that it must signify some class of individuals.

Sutruru-ragi is mentioned in II. 12. The first part of the name is allied to Sutur, Susian Sutruk.

I[d]. 1. *Zak* is a passive participle from *za* of unknown signification. We find the word again in II. 3. and II. 6., where it seems to mean „concealed"; cp. Amardian *zau-min*. Šu..'sumu is not mentioned again.

Khu(?)llurá is a first pers. sing. of the preterite. Perhaps we ought to read *miullura* „I enlarged".

II. 2. *Serah* is the Amardian *sera*, to be distinguished from *sara* (I. 23.).

1) Nankhundi is identified with the Assyrian Istar in Smith's *Assurbanipal* p. 230 line 91.

The sense of the line is probably: „my priest... the man of the Apirian god I consecrated, namely Ba.... batina". The latter name is perhaps the Bamban of line 26.

3. The reading and meaning of *utkharanuh* are alike doubtful.

Pirkhuh — a reading which may be accepted as certain — may be connected with the Amardian *pir-ka*, which answers to our „current" and seems properly to signify „completed".

Inrud is evidently the Amardian *enriud* which is used of „a river-bank" in *Beh.* I. 67.

4. *Khanik* is the Amardian *khani*, on which see note on the proper name Khanni I. 5.

In line 7 *bukhu* has the determinative of a person and I believe it to be the word which should be read in line 2 with the meaning of „priest".

Huhumma (i. e. *huhú-ma*) is the locative of *huhu* which I believe to be an onomatopœic word.

5. The construction here is „in the land of Risa of the god Bartiza, viz. this land of the Risayans". Here it is distinctly stated that the plain of Mal Amir formed part of the land of Risa. See note on I. 4.

Besides Bartiza (II. 4, 7, 27, 35.) we have also Barti (II. 8, 11, 13, 15, 30). Among the gods whose images were carried away from Susa by Assur-bani-pal (W. A. I. V. 6. 34.) was Parti-kira, which suggests that we ought to pronounce Parti and Parti-za. Parti-kira is „Parti-one" and is probably identical with Barti (Parti). The *za* of Parti-za will be the same word as that which we find in *zak*, and if the latter means „concealed", Parti-za will be „the concealed Parti", reminding us that according to Assur-bani-pal (Smith's *Assurb.* p. 228) Susinak the god of the oracle of the Susians dwelt „in a secret place, the image of whose divinity no one had seen".

Tak is clearly an adverb like the Amardian *khamak* „how

much", *sarak* „again", and the sense is clear. I believe it to be the same word as *taka* or *daka* „life", but it is possible that it should be pronounced *dak* and derived from *da* „to be".

6. *Bera* is from *be* „to make", from which we have *beisda* at Behistun.

The termination of *kasaki* shows that it is an adverb, but the stem *kasa* is not found in the Akhæmenian texs. The word appears to signify „at the time", „at once".

Khardakkimas (i. e. *Khardá-ki-vas*) is treated as a verb, governing the prefixed pronoun *ir*. *Ir* precedes the so-called neuter verbs in *-k* (like *ir-parik* „he went") in the Amardian inscriptions. It will be observed that the accentuation of *khardá-kimas* differs from that of similar forms in the Akhæmenian texs, e. g. *sabarrakú-mas* „battles", *titkiú-mas* „falsehoods".

7. *Sud* must be the Amardian *sadanika*, *satinika*, *sauttinika*, *sattinika* „extended", and is perhaps the root of the proper name Sutur (? „the tall" or „long-living"). The Accadian root is *sud*.

8. The suffix *-ikki* usually denotes the dative, „to", in Amardian, but we also find *Kharminuya-ip-ikki zatis* „he waited in Armenia" (*Beh.* II. 48).

For the root *kha* we have only *khami* „there", *khamak* „how many", *khadi* „venerable" (not „father" as Norris and Oppert), *khaum* „I became" (*Beh.* III. 79, for *khau-ma*), and *kha-khudda-ip* „they became". I should therefore assign to it the signification of „getting", „attaching to", the derivative *khau* and the compound *kha-khudda* having the intransitive sense of „becoming".

Piruri „all" as in Amardian, *-ri* being the definite suffix.

For *zabutuh* I can offer only a guess.

9. So also for *nitum*.

In the Akhæmenian inscriptions we find only *nuku* „we",

the place of the genitive *nuku-na* being taken by the possessive *nukami* [1]).

Kurdinni and *kurdinti* are evidently the same word as *kurdas* (*Beh.* I. 48.) corresponding to the Persian *mâniya* the meaning of which is a matter of dispute. Oppert suggests „religion" or „official language", Spiegel „dwelling", the latter signification being one which would very well suit *kurdinni* in the passage before us. As *kurdas* is preceded by the upright wedge, however, a class of persons is probably alluded to, perhaps „the priesthood". *Kurdas* is a formation like *rikhdas* from *kurda-s* (see above, p. 666). Perhaps *kurdin* means „a religious rite".

10. *Kurdinti* ought to be a second person sing. and *-ni* in *bukti-ni* the 2nd pronoun suffix, but I do not see how this suits the context.

Dakhu „to aid" is conjugated with the forms of the neuter verbs in the Akhæmenian texts, and we should therefore expect to find, as here, the passive form of the precative.

11. I can only guess at the meaning of the verb *ammaba*.

12. The Sun-god is here represented by the numeral XX, as is frequently the case in Assyrian. So also in line 29.

Gilu-irra agrees with Sutruru-ragi. We find *gilû* in Susian (*Len.* 32. 11, 12.), where we have TE MUN TE *gi-lu-u-(na)* „a foundation of brick, a foundation of wood (?)". Perhaps, therefore, we may translate *gilu-irra* „carpenter".

14. Since Mal Amir *śiyan* is Amardian *ziyan*, *śikka* will correspond to the Amardian *ziya* and *zi* „to see". The word

---

1) It will be observed that *mi* not only denotes the possessive of the first person, and when suffixed to *nuka* the possessive of the second person, but also when suffixed to *nuda* (in *nuda-mi*) the possessive of the third person. Similarly *nu* which (like *ni*) represents the second person when conjoined whit the suffix *ka*, denotes the third person when conjoined with the suffix *da*. It is evident that, as in Chinese, the Amardian personal pronouns, with the exception of the third and perhaps of the first, must originally have been nouns expressing such ideas as „servant", „master".

has the adverb termination and would therefore mean „providently".

18. From lines 23 and 29 it would appear that Tipira was the name of the chief sculptor.

19. The name of Ras-barti seems to be compounded with that of the god Barti.

20. *Du-isni* is the precative of *du* which in Amardian means „to be"; here it plainly has the signification of „to make" like the Amardian *da*. The signification „to make", however, appears in the Amardian *emi-du* „to make a booty".

21. Perhaps the full word is *ammabakni* or *pirbakni*.

22. The *danrasis* are mentioned again in line 30.

The ideograph BAR cannot have its usual meaning of „half" here, nor can it well be „a collection of writings" (*kissu sa sipri* W. A. I. II. 48. 25.), nor „bonds" or „chains". As it is also equivalent to the Assyrian *makhazu* and *birtu* „a fortress", I think that must be its signification in this passage.

24. *Numban-isti*, 3 pers. pluperf. of the „causative" conjugation, like *tiristi* „they had been called", lit. „one had called". It is clearly the Amardian *nuibba-k* „imitated", „likeness" (*Beh.* III. 72.) with *m* inserted before *b*, like *n* before *z* in *khakunzuh* (II. 11.).

27. *Tikhuri-k-ra* is a formation like *titu-kra* „a lier", *ibbakra* „just", but its meaning cannot be determined.

śulsehud śulseh may possibly be „the god (whom) we adore (and) I adore", the stem *śulse* being a derivative from *śul*. Among the Elamite towns mentioned in the Assyrian inscriptions is Dannat Śulâ „the stronghold of Śulâ".

28. *Api* is the Amardian *appi*.

The meaning of *ispilu* is fixed by line 30. It must denote the cave-chapels of the Shikafti Salmán.

29. Here the suffix *da* has the same meaning of the possessive first personal pronoun that it has in the Amardian *adda-da*. It is really, however, an adverbial demonstrative,

which may be rendered „here", and its choice is determined by the pluperfect *du-is-da.*

31. For *antini* I can suggest no explanation. *Mipika* is an adverb apparently, which may possibly signify „injuriously".

33. Perhaps we should read here KUR-*kha-ma* „in the mountain".

For *pal* I can suggest no meaning. It appears also in the proper name Ragi-*pal-iklu*. *Balu* „to work", in Amardian, is found only in two passages (*Beh.* I. 53, 54.) where the reading is unfortunately doubtful.

Dusa is the 3rd pers. of *du*, as in the compound verb *emi-dusa* „he made a spoil" (not „il agit à sa guise" as Oppert) [1]. Here it seems to mean „they were", rather than „he" or „they made". See note above on line 20.

34. Kirissa is evidently the same god as Karśa, whose image was carried away by Assur-bani-pal from Susa (W. A. I. V. 6. 39.). Along with Karśa, the plural Kirśamas is mentioned, that is to say „those who belong to Kirśa" or „Karśa", the gods who were regarded as his children. These gods, though their images were collected in Susa, could not have been Susian, since the plural in Susian was expressed by the suffix *-me*, not *-mas*. This *-me* appears as *-ma* in the names of Elamite cities recorded in the Assyrian texts; e. g. Dur-Undasi and Dur-Undasi-ma, i. e. the villages „dependent on Dur-Undas".

VOCABULARY.

A.

A'ak. *And.* I. 1, 4, 6, 12, 15, 16, 18., II. 13, 14, 19, 28. Amardian and Susian *a'ak.*

Ah. *This, these.* I. 3, 6, 7., II. 24, 28, 32. Pl. Ahbe. *These.*

1) The translation really is: „Of the other provinces he made a spoil and made a house" (*emidusa duvan e*, where *duvan* is what Dr. Oppert calls the infinitive).

I. 11. Amardian *ayae.*

Âin. *King.* I. 5, 7, 10; *pl.* Ahinap. I. 17, 19. Ahinbe. I. 19. Susian *anin*, Accadian *en, enu.*

Akhi... II. 20.

Akka. *Who.* II. 3(?), 23, 28, 31. Amard. *akka.*, Susian *akka-ra.*

Ammabakha. *I besought*(?). 1 S. Pret. Act. of *ammaba.* II. 11.

Ammaziras. A woman's name. II. 21.

Antini. II. 31. Comp. Amard. *antu* „to pass" (*Beh.* I. 69.)

Anzana. *The country of Elam.* I. 12, 18. Amard., Sus. *Anzan.*

Api. *Them, who.* II. 28. Amard. *appi*; Accad. *ab, aba.*

Âpir. *An Apirian.* Amard., Sus. *Khapirti.* I. 14.; II. 27.

Âpir-ip-na. *Gen. pl.* I. 18.

Âpir-n-ap-ma. *Loc. pl.* I. 17, 19.

Âpir-irra. *An Apirian.* I. 5.; I. *a.* 3.; II. 1, 20, 21.

Aras. *If*(?) or *around*(?). I. 22.; II. 32.

Ardan. *I established.* I. 9. Amard. *kharda*, Sus. *urdakh.*

Ardakni. *May it be established.* I. 23. See *khardak.*

As. *Whatsoever.* I. 1, 20. Amard. *as.*

B.

Ba..batina. A man's name. II. 20.

Babkhabba (babkhá-ba). *I completed*(?). I. 4. (1 S. with suffix *ba*).

Bamban. A man's name. II. 26.

Ban-ma. Loc. S. II. 20.

Ban...ma. Perhap the same word. II. 33.

Banda. *Prosperity*(?) or *ordinance*(?). I. 17.

Bandak. Pass. part. I. 18.; II. 29.

Banniza-ip-ti. *They had been finished* (?). 3 pl. pluperf. pass. I. 21.

Barti. A god. II. 11, 15.

Barti-na. Gen. II. 8, 13, 30.

Bartiza-na. A god. II. 4, 7, 27, 35.

Batinni. *A district.* I. 3.; II. 9, 10. Amard. *batin*, Sus. *bate* (*Len.* 32. 27.); Accad. *bad* „fortress".

Bat-mi-na. *Of my district.* I. 2.

Be-ra. *I made.* II. 5, 33. Amard. *be-isda*, „he has made".

Bukhu. *Priest.* II. 8.

Bukhu-mi-na. *Of my priest.* II. 4, 7.

Buk-ti. *Shrine.* I. 12.

Bukti-ni. *Thy shrine.* II. 10.

Buktum. I. 6, 17.

D.

Da. *Mine.* II. 29. Amard. *-da* (in *adda-da* „my father").

Dabekurbe. A man's name. II. 13.

Dakha. *I made* II. 28. Dakhah. II. 33. Amārd. *dah.* See *Takh.*

Danras-is. II. 22, 30. Perhaps „presents", Amard. *dana.*

Dari-ra-na. *Of the giver.* I. 12, 18.

Didukhunti. A man's uame. I*b.* 1.

Dikra. *Protector* I. 1, 8. Root *di.*

Dikra-na. Gen. I*a.* 8.

Dilbat (?) -na. A god, perhaps the Accadian Dilbat, the planet „Mercury". I. 22.

Dina. *Law.* I. 12, 17, 23.; II. 31. Borrowed from Babn. *dinu*; Amard. *dinum.*

Din(?)khapa. 3 pl. I. 3.

Din(?)kuh. *I restored* (?). I. 15. Amard. *dingi*, Sus. *tengih.*

Dipti. The god of literature. I. 1, 6, 8, 12, 17, 20.; II. 34. Babn. *duppu* „book".

Diumbe-ik-ra. *Superintending* (?). I. 2.

Diumbe-ik-ra-na. Gen. I. 20.

Du(?)en. *A gift* (?). I. 23.

Du-isni. *May he make.* II. 20, 21, 22, 23. Amard. *du*, Accad. *tum.*

Du-is-da. *He had made.* II. 29.

Dusa. *They were* or *he made.* II. 33.

Dukhi. *Being* (?). I. 22.; II. 32.

E.

E. *Temple.* I. 1, 13, 14, 22.; II. 13, 14, 28, 32. Amard. and Sus. *e.* Accadian *e*, *ea.*

Ea. I. 22, 24.

Elpa(?)tum (?). II. 15.

En. *Lest*, *(let)not.* I. 2, 22. Amard. *anu*, *inni*; Sus. *inni*, *in*; Acc. *nu.* See *Inni.*

En-ri. *He-was.* I. 2. Amard. *en-ri* „he was". Comp. Acc. *ven* „to be".

En-ra-irra. *Creating.* I. 5. En-ra-irra-na. Gen. I. 7, 21.

G.

Gan-mas (*or* Kan-mas). II. 6. Comp. Amard. *in-ganni* and *in-kani* „to befriend".

Gan-tum. II. 31.

Ganya-ma. Loc. *In peace* (?). I. 19.

Gilu-irra. *Carpenter* (?). II. 12. Sus. *gilû.*

H. See also U.

Hu, *I*, *me.* I. 5, 7, 12, 18.; I*a.* 1.; I*c.* 2.; I*d.* 2.; II. 1, 10, 12, 32. Amard. *hu* and *khu*; Sus. *hu*, *va*; Acc. *vu.*

Huhumma (Huhú-ma). *In joy.* II. 3. Onomatopœic word.

Huma-beb. *They inhabited.* I. 11, 17. Amard. *khuma-nu-is*; Sus. *khuma.* See *Khumakni.*

Humi. *There.* I. 8, 11. Comp. Amard. *khami*, Sus. *khumi.*

Huri. *Announcer.* I. 1. Amard. *uri.*

Huri-na. Gen. II. 4, 7.

I.

Ikkir. *An officer.* I*c.* 1. Stem *ikki.* Comp. Amard. *uggi* „warrior".

Ikni. II. 35. May be the termination of the 3 pers. precative.

In. *Not* (?). I. 20. More probably the particle which appears in the Amard. *in-paru* „to arrive".

Inni. *Not.* II. 6. Amard. *inni*, Acc. *nu*. See *en*.

Indakrina. *Of Indakri.* I. 10. Cp. the Susian name Inda-bigas.

Inrud. Bank, cliff. II. 3, 7. Amard. *enriud.*

Ir. *Him, it.* I. 4, 7, 9, 14, 21.; II. 6. Amard. and Sus. *ir.* For *khi-r*, which see.

Iskhapi-mes. II. 24.

Isni. *Then.* I. 8. Amard. *vasni* and *vas-issin.*

Ispilu. *Chapel.* II. 28. Ispilu-mes. Pl. II. 30.

K.

Kas (?). *Here* (?). I. 24. Doubtful reading.

Kasa-ki. *At the time, at once.* II. 6. Perhaps connected with the preceding word.

Kidi-k. *A thing cut out, a sculpture.* I. 2, 3, 20.; Ia. 9. Amard. *kidu* „to cut out".

Kidikki-mas. Pl. I. 2.

Kidik-ni-na. *Of thy sculpture.* I. 2.

Kidin. *A sculpture, a figure.* I. 4, 5, 7, 20, 21, 24.

Kidinuh. *I carved.* II. 5, 6.

Ki-mas. *Posterity.* I. 23. Amard. *ki-k* „after".

Kini. *A rock* (?). II. 11. Kini-na. Gen. I. 13. Kini-ma. Loc. I. 11.

Kirissa-na. *Of the god Kirissa.* II. 34. See W. A. I. V. 6. 39.

Kudu-be. *Additions* (?). I. 13. Cp. Amard. *kudda* „moreover".

Kuis. *Up to, until, while.* Ib. 2.; II. 29, 35. Amard. *kuis*, Sus. *kus.*

Kukuk-na. *Of favour.* I. 23. Amard. *kukti* „to favour".

Kun ... I. 22. Imperfect word.

Kusih. *I built.* I. 15. Kusikha. I. 17, 19. Amard. and Sus. *kusi.*

Kurdinni. *Religious ordinance* (?). II. 9. Amard. *kurdas.*

Kurdinti. *Thou consecratest* (?). II. 10.

KUR-kha-na. *Of the mountain.* I. 5, 7.; Ia. 10. *-kha* is a phonetic complement.

KUR-kha-h. *This mountain.* I. 24.

Kurma-na. II. 18. Perhaps an imperfect word.

Kutur. *A servant.* II. 20. Sus. *kutir* and *kutur*; Amard. *kuti* „to carry".

KH.

Khah. *I attached, acquired.* II. 8. Amard. *khau-m* and *khakhudda.*

Khakuzuh. *I consecrated.* I. 11.; I*d.* 4.; II. 2.

Khakunzûakni. 3 prec. pass. II. 11.

Khal-mes. *Towns.* II. 23. Amard. and Sus. *khal.*

Khal-inra-na. I. 14.

Khanik. *Pleasant.* II. 4, 7. Amard. *khani.*

Khanni. King of the Apirians. I. 5.; I*a.* 1.; I*c.* 1.; II. 1. Probably derived from *khani.*

Khardak. *Established.* II. 18. Amard. *kharda.* See *Ardan.*

Khardakni. *May it be established.* II. 30.

Khardinra. *He will establish.* II. 16.

Khardakki-mas. *Establishments.* II. 6.

Khauddu ... II. 13. Possibly a bye-form of *khudda.*

Khidi. The land of Khidi surrounding the plain of Mal-Amir. I. 11, 16.; I*d.* 5. Sus. Khite-ik.

Khir. *Him, it.* I. 1, 3, 20. Amard. *khir.* For *khi-r* from the demonstr. *khi.* See *ir.*

Khis-mes. *Names.* I. 9, 10. Amard. *khis-mes, khise*; Sus. *khihśi.* See *Khusu.*

Khu. *This, that.* I. 1, 8.; I*a.* 7.; II. 3. Khu-ma. Loc. II. 5, 26. Khuh. I. 14.; II. 14. Khuh-mas. *These.* I. 15. Khuh-be. *These* II. 17. Amard. *khu-be* „that", *khuh-be* „thus", *khu-pí-ri* „he".

Khu*. The chief Apirian god. I. 4, 6, 20.

Khudan. *I made.* Amard. *khudda, khuddi, khuddu*; Sus. *khutte-ak.*

Khuddakh. *I made.* I. 16. Khuddak. *Made.* II. 17.

Khuddak-ba. *It was made by me.* I. 10.

Khuddan-ba. *I caused to make.* I. 9.

Khuddan-ra. *One will make.* I. 22.

Khudakni. *May it be made.* II. 9. Khuddakni. II. 28.

Khudda(ir-na). *Of the maker.* II. 30. See *Khauddu.*

Khu(?)ullura. *I governed* (?). Id. 6. Perhaps to be read *miullura.* See *Ullu.*

Khumakni. *May it be inhabited.* I. 23. See *Huma-beb.*

Khumuddir-ka. *It was engraved* (?). I. 10.

Khunaza-na. *Of the occupier* (?). I. 14.

Khupa-k-ir. *The chiefs.* I. 4, 8. Amard. *khupa.*

Khupa-k-irra. I. 20. Khupa-k-irra-na. Gen. I. 6.

Khusu. *A name* (?). I. 23. See *Khis-mes.*

Khuhsu-na. Gen. I. 9, 10.

L.

Lu (?). Probably to be read „XXI in all". I. 14.

Lulma-mana. *I command* or *record.* I. 3. Amardian *lulmak* „he ordered", *lulmak* „a record".

M.

Man. The god *Man.* I. 21.; II. 6. Man-na. Gen. I. 6.

Marih. *I took.* I. 16. Marikha. I. 19. Amard. *marri, mauri*; Sus. *murkhu.*

Mi. *Mine.* I. 2, 23.; II. 4, 7, 13. Amard. *mi*; Accad. *mu, mi, ma.*

Midu. *A path.* I. 13. Amard. *mida* „to go".

Milah-mes. II. 25.

Min (preceded by the determinative of place). I. 13.

Mipika. *Injuriously* (?). II. 31, 32.

Miulka. *Very much.* I. 21. Amard. *miul, miullu.*

Mi(?)ullu. II. 17.

Muh(?)...ka. I. 22.

Muka-mas. *Sacrifices.* I. 21. Mukku-na. Gen. I. 21, 24.

Muhuttuk... A man's name. II. 16.

N.

Nappi. *A God.* I. 2, 5, 18. Amard. *nap, nappi;* Sus. *napiru-ri* „divine"; Acc. *nap.*

Nappi-na. Gen. I. 14.

Napir. *Of the Gods.* I. 4, 6, 20.; II. 18, 19, 35.

Napirra. The same. I. 4. Nappirra. I. 1, 4.

Nappirra-na. I. 20, 21, 24.; II. 11.

Narisah-mes-ra. *Of the Narisians.* I. 5. Perhaps the same as the land of Risa, which see.

Ni. *Thine.* I. 2., II. 10, 31. Amard. *ni.*

Ni-tum. *Forgiveness* (?). II. 9.

Nuku-na. *Of us.* II. 9, 10. Amard. *nuku, nuka-mi.*

Numban-isti. *He had imitated.* II. 24. 3 pluperf. causative. Amard. *nuibba-k* „imitation".

P.

Pakaski. *In place of.* I. 14, 15.

Pal-mas-na Pl. gen. II. 33.

Parikh. *I went; a road.* I. 13, 16, 19. Amard. and Sus. *pari.*

Pi. *Who.* I. 15. Amard. *pi.*

Pilah-di-ma. Loc. II. 32.

Pirbakha. *I took.* I. 13. Amard. *pirpi.*

Pirkhuh. *I finished* (?). II. 3, 7. Comp. Amard. *pirka* „current", „ended".

Pirin. The river of the land of Sahsikśi. I. 17.

Pitakka, *or* pidakka (pidá-ka). I. 15.

Piruri. *All.* II. 8, 30. Amard. *pir, pirru, pirruir;* Accad. *bar.*

R.

Rabas. A man's name. II. 24.

Ragi-pal-iklu. A man's name. II. 22. Cp. Sutruru-ragi, and the Susian god Ragi-ba (W. A. I. V. 6. 38.)

Rakhi (?) ... The name of a town. II. 31.

Rappi-tum. A *curse.* I. 23. Amard. *rippisni* „may he curse".

Ra .... ra. II. 23.

Ras-barti. A man's name. II. 19, 20. Compounded with the name of the god Barti.

Rilu-in. *I wrote.* I. 2, 9. Amard. *rilu.*

Ri(?)luip. *Written.* II. 25.

Ri-ip(?) ... II. 19.

Rir. *A place.* I. 21.

Risa. The land of Risa, which comprised Apirti. II. 4, 15. Susian *Risa-k.*

Risa-ir. *A Risian.* I. 4.

Risara. *A Risian* II. 5. Risara-ikki. Dat. II. 8.

Rukku. *Transgression.* I. 23. Rukku-mas. Pl. II. 9.

Ruk-ni. *Thy transgression* (?). II. 31.

Ru ... ru. II. 26.

S.

Sahsikši. A country near Mal-Amir. I. 16, 19.

Sak. *Son.* I. 5, 10; I*a*. 2.; I*c*. 1.; II. 1. Amard. *saku, sak*; Sus. *sak.*

Sakhis. *The enceinte* (?) or *exterior* (?). I. 22.; II. 32.

Salkhubah. *I ordered.* I. 16, 17, 20.; I*a*. 11. Salkhuba. I. 8.

Salzi. I. 24.

Salukharu (?). II. 23.

Sarah. *I placed.* I*b*. 2. Amard. *sara* „I placed", *sara-k* „position", „time".

Sara-ra. *I placed.* I. 23.

Sara-ma. *In position.* II. 19, 35.

Serah. *I appointed.* II. 2. Amard. *sera.*

Sein-ri. *He came.* I. 2. Amard. *sinni.*

Sinikra. *He will come.* II. 16.

Sin-sadin-be. A man's name. II. 24.

Sisni-r. *Magnificent.* I. 2. Amard. *sisni.*

Situkinni. *Of the monument.* I. 3. Stem *situ*; cp. Amard. *istu.*

Siulkha. *I adorned.* I. 1. Siulkhah-ba. *I adorned.* I. 3. Cp. the Susian name Šilkha-k.

Siul(?)manberir (?). A god's name. I. 4.

Sud. *Lofty.* II. 7. Amard. *sada-nika, sada-madak*; Accad. *sud.*

Sutur-Kit. A king's name. I. 10. „Worshipper of the Sun-god" (?). Cp. the Susian Sutruk-Nakhkhunte.

Sutruru-ragi. A man's name. Ic. 2.; II. 12. Cp. Ragi-pal-iklu.

Ś.

Śarih. *I destroyed.* I. 13. Amard. and Sus. *śari.*

Śatartu-k. *Decayed, former.* I. 13. A compound of *śa* „to go" and *tartuk* „completely".

Śikka (Śí-ka). *Providently.* II. 14. Amard. *ziya* „to see".

Śirmuinni. *Enclosure.* I. 9, 11. Amard. *śira.*

Śiyan. *Palace.* I. 14. Amard. *ziyan*, Sus. *śiyan.* From *śiya* „to see" („what is seen").

Śiz-mes. II. 23.

Śuda-sni *or* Śura-sni. *May he...* II. 30.

Śukka-mana. *I restore.* I. 3. Amard. *ziggi.*

Śukki. *Restoration.* I. 3.

Śulya-na. *Of the chief.* II. 18. Sus. *śul, zul* „head".

Śul-ra-irra. *The supreme.* I. 18.; II. 29.

Śul-ra-irra-na. Gen. I. 12.; II. 8.

Śulse-hud. *We exalt* (?). II. 27.

Sulseh. *I exalt* (?). II. 27.

Śunki-p. *Rulers.* II. 1. Amard. *śunki-k, śunuk*; Sus. *śunki-k.*

Śunki-p-ri. I. 1.

Śu... sumu. A man's name. Id. 2.

T.

Tak. *While.* II. 5, 6. Amard. and Sus. *daka, taka* „life". To be pronounced *dak* from *da* „to be", like *da-ka*, „existence", itself.

Tak-ma. *In life.* I. 23.

Takh (pronounce dakh). *I made, sent.* I. 7.; II. 13, 14. See *Dakha.*

Takhakha (pronounce dakhakha). *Another.* I. 14. Amard. *da'ae*, Acc. *tab, tav.*

Takhkhakni (dakhkhakni). *May he be accompanied, aided.* II. 10. Amard. *dakhu.*

Takhaisni (dakhaisni). *May he aid.* II. 24, 25, 26, 28.

Takhkha-na (dakhkhana). *Of the aider.* I. 7, 18.

Takhkhi-khi-kutur. A king of the Apirians. I. 5.; Ia. 2.; II. 1. „Aid this servant".

Tar. *In all.* I. 9. Amard. *tar-ma.*

Tartu-k. *Altogether.* I. 8, 9, 11. Amard. *tartu-ak* „perfect", *tartin* „in all".

Tibba. *I sent, made.* I. 8.; Ia. 9.; II. 5. Amard. *tibbe.*

Tibbe. I. 16.

Tikhu-ri. II. 7. Tikhuri-k-ra. II. 27.

Tipira. A man's name. II. 18, 23, 29.

Tirutur. The god of oratory. I. 1, 7.; Ia. 6. Cp. the Susian god Turêtir.

Tirutur-na. Gen. I. 6. See *Uttiruttir.*

Tuh... I. 22.

Tukrin (?). II. 10.

Turas. *Subsequently.* I. 15. Amard. *turi.*

Tuseinni. *Figures* (?) or *contents* (?). I. 3.

Tusedi-n-ra. *It will contain* (?). I. 22.

U. See H.

Ukku. *Great.* I. 23. Amard. *ukku.*

Ukku-mes. Pl. II. 34. Ukku(b)-na. Gen. pl. I. 2.

Ukku-mi-na. *Of my great one.* II. 13.

Ulkhi. *Family, clan.* I. 1, 8.; Ia. 7. Amard. *ulkhi.*

Ullu. II. 17. Perhaps *government*, if we should read *ullu-ra* instead of *khullu-ra* in Id. 6.

Undannamip. 3 pl. I. 24. Perhaps to be read *un dannamip* „they have given to me" (Amard. *hûn* „me" and *dana* „to give").

Utkha(?)ranuh. *I carved* (?). II. 2.

Uttiru(t)tir. *Of. oracles.* I. 1. Amard. *tiri*, *turri* „to speak". See *Tirutur.*

Uz... A gods name. I. 9.

Z.

Zabutuh. *I appointed* (?). II. 8.

Zak. *Concealed* (?). Id. 1.; II. 3.; II. 6. Cp. Amard. *zau-min* „in the shadow of".

Zalmi. *An image.* II. 14. Amard. *zaulmû-is*, borrowed from the Bab. *zalmu.*

Zalmû-mas. Pl. I. 7, 16, 21, 24.; Ia. 5.; II. 5, 13, 18, 20, 23, 29, 31.

Zalmu-ri. *The image.* II. 3.

Zamban.. A man's name. II. 25.

Zig... I. 13. Perhaps *zigga* „I restored", Amard. ziggi.

Zuhis. *Sanctuary.* I. 4.

The foregoing vocabulary will show that in phonology, grammar and lexicon, as well as in the peculiarities of the writing, the language of the Mal-Amir inscriptions agrees with that of the Amardian texts. What differences there are between them, may be explained on the hypothesis that the Amardian texts are later than those of Mal-Amir. Just as the characters *al* and *ar* have been disused in the Akhæmenian period, so also has the suffix *ba* been attached to the first person singular of the verb. On the other hand, just as the forms of the Mal-Amir characters sometimes explain those of the Akhæmenian inscriptions, so also the grammatical forms of Amardian are explained by the texts of Mal-Amir. Thus, as both Norris and Oppert have seen, a demonstrative *khu* must once have existed in Amardian, though in the Akhæ-

menian age its place was taken by *khi*. Now, though *khi* appears at Mal-Amir both in the proper name Takhkhi-khi-kutur as well as in the pronoun *khi-r*, we usually find there only *khu*, of which *khi* is a weakened form. So, again, the Akhæmenian *ḍa'ae* „other" is explained by the Mal-Amir *dakhakha*, which shows that it has the same origin as the verb *dakh* „to accompany", while the earlier termination of the first person singular of the preterite, which is preserved in the Akhæmenian texts only in the word *dâh*, is almost universally found at Mal-Amir. Here we already have, it is true, *tibba* and *tibbe* as in the Akhæmenian period, but the ordinary form of the person ends in the suffix *-h* (as in Susian and in the Amardian *dah* itself) as well as in the still older *-kha*. On the other hand the determinatives of person and place which are used correctly (with one or two exceptions) at Mal-Amir, have in the Akhæmenian period lost their proper significance and have come to be employed abusively. The loan-words are also instructive. None of the Persian words which appear in the Akhæmenian texts are to be found at Mal-Amir, whereas the presence of words borrowed from the Babylonian at Mal-Amir explains how it was that they made their way into the language. This took place before the contact of the Apirians with the Persians, at the time when the Amardian syllabary was borrowed from Semitic Babylonia.

No argument against the conclusion that the language of Mal-Amir is simply Amardian in an earlier stage of its existence can be drawn from the fact that certain words like *humi* and *Ápir* are written with initial *kh* in the Persian epoch. The true explanation of the fact is that the Amardians had great difficulty in finding cuneiform symbols for their initial aspirate, the representation of which accordingly varied with the caprice of the scribe. This is made clear by the attempts to transcribe Persian proper names as well as by

the variations in the representation of the sound both at Mal-Amir and in the Akhæmenian inscriptions. Thus at Mal-Amir we find *huma-beb* by the side of *khumakni*, *ardan* by the side of *khardak*, while in the Persian texts we have both *hu* and *khu* „I".

As has been already pointed out in the notes, the Mal-Amir texts indicate pretty clearly the date when the cuneiform syllabary was borrowed from Babylonia and how it came to be so. The Assyrian inscriptions, including those which describe Assur-bani-pal's conquest of Elam, show no knowledge of Khapirti or of any district due east of Anzan, and it must, therefore, have been after this conquest that the Amardians could first have become acquainted with the Assyrian — as opposed to the Susian — system of cuneiform writing. We have seen, however, that the syllabary they adopted was borrowed not from the Assyrians, but from the Babylonians, and consequently, we may assume, after the rise of the Babylonian power on the ruins of that of Nineveh. Elam had been so thoroughly depopulated, and its cities so destroyed, by Assur-bani-pal, that when within a very few years afterwards the Assyrian armies were compelled to withdraw, the country must have been left almost empty and defenceless, the prey, in fact, of the first comer. At no other time could Anzan have been given into the hands of the Amardians, as Takhkhi-khi-kutur claims at Mal-Amir was the case. I conclude, therefore, that the Amardians conquered Anzan or Elam about B. C. 620, so that Jeremiah, prophesying in B. C. 606, was able to speak of „the kings of Elam" (Jer. XXV. 25.), which was no longer subject to the Assyrians. But the destruction of Susa by the Assyrians had put an end to Susianian literature, and when, therefore, the Amardians, after their occupation of Elam, desired to learn how to write, they had to turn for the purpose to those who were now their nearest neighbours, the

Babylonians namely. The Amardian system of writing, accordingly, became also the writing of Elam, supplanting the old script which flourished there for so many centuries. This explains two curious facts. First of all, the word Âpir is written Khapirti in the Akhæmenian texts just as it is in the archaic Susian. It was, in fact, the form which survived in the dialect of Susa, the capital of Kyros and Kambyses. And secondly, in the Akhæmenian period, Khapirti no longer means the plain of Mal-Amir, but the whole of Elam, the country, that is to say, the native name of which was Anzan. When Susiania became Amardian, the term was naturally extended so as to denote the whole district governed by the Amardian kings.

We now know from the inscriptions of Nabonidos and Kyros that the Amardians were not allowed to remain long in possession of their conquest. Teispes the Persian entered Anzan and established his seat at Susa. As Jeremiah prophesied in B. C. 599 of the Persian invasion of Elam, it would have taken place about B. C. 595, unless the prophecy is a *vaticinium post eventum* in which case the invasion may be placed about B. C. 600. In any case the syllabary and language found by the Persians on their arrival at Susa must have been Amardian, so that when Darius Hystaspis caused his bilingual inscriptions to be engraved, the Amardian text naturally occupied a place of honour in them. It represented the native language of Kyros and his Elamite subjects.

In addition to the Mal-Amir inscriptions I am able to lay before the members of the Congress two more Amardian texts which have not hitherto been noticed. One of them is on a cylinder now in the British Museum, which has been published, though not quite correctly, in Lajard's *Culte de Mithra* Pl. XXV. N°. 7. The design, which is of rude workmanship, represents a horseman, with a tall cap, throwing his spear at a *rampant lion*. The inscription is as follows:

1. 𒀀 A-a-na-
2. ak-ka
3. sak Pir-
4. a-a-
5. ti-is-
6. na.

„Aanakka the son of Pir-aatis".

The combination *a-a* or *â* seems to indicate that the cylinder was made in the neighbourhood of Mal-Amir. Ânakka is a participle passive and may have the same root as Khanni and *khanik* „agreeable". Pir-âtis is a compound of *pir* „all" and *âtis* which is possibly connected with *khati-ma* „among".

The other inscription is on a handle of red stone which has a gryphon's head at one end. It was brought from Kappadokia, and I saw it at Smyrna two years ago. It is now, I believe, in the Louvre. How it came to be in Kappadokia I cannot conceive, unless it was brought there in the time of Kyros. The inscription is circular, and the characters are arrow-headed and not wedge-shaped. It runs thus: [1])

The characters are those of the Akhæmenian texts except that the *ku* and *khar* have been simplified by the loss of their fourth horizontal wedges, while a new character *dhu*, unknown to the Mal-Amir and Akhæmenian inscriptions has been introduced. The legend reads: „Ku-khar-hu-man the king Man-dhu-mas." I suspect that *khar* has here become simply the representative of *ar*, so that the name begins with the syllable *Kuar* or *Kwar*. As *man* and *mas* are preceded by the vowel *u*, they no doubt have a velar sound, the two names reading respectively Kwaruvan and Vandhuvas. As I have already said, the character *dhu* is one not found in the Amardian syllabary, and this raises the presumption that the inscription, though written in the Amardian system

1) We give the arrow-headed inscription in cuneiform characters. Red.

of cuneiform, is not in the Amardian language. The presumption is verified by the form of the two proper names that occur in it. *Vandhuvas* must be a gentilic word, meaning „the Vandhuvian", and the termination *-as* reminds us both of the language of the Vannic inscriptions and of the Indo-European dialects. I imagine, therefore, that the legend belongs to some Kappadokian prince who had learnt the Amardian syllabary after the overthrow of the Lydian empire by Kyros.

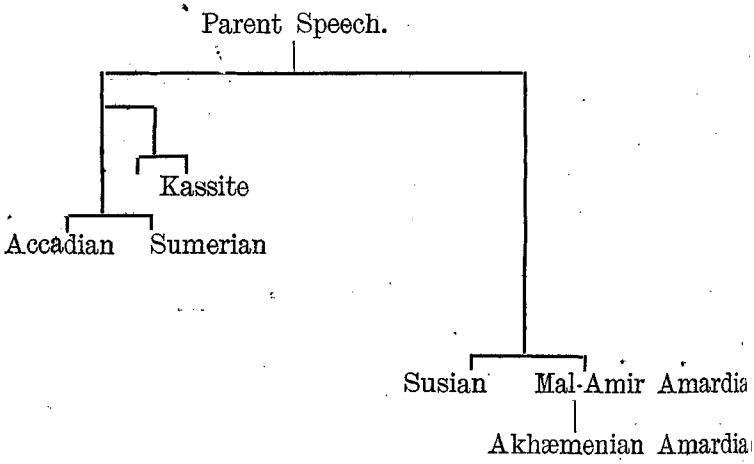
I have no space here to give an analysis of Amardian grammar or an account of the relation of Amardian to Susian on the one hand, and to Accadian and Sumerian on the other. These are subjects which I hope to handle in detail in another place. At present I can only express my high appreciation of Dr. Oppert's restoration of Amardian grammar. That restoration, however, is intended to be practical rather than analytic and the progress of research as well as the decipherment of the Mal-Amir texts will necessarily introduce into it both corrections and additions. In one important point the practical form Dr. Oppert has given to it is likely to lead to error. He furnishes long paradigms of verbs, arranged in voices, tenses and conjugations, such as we find in the grammars of Indo-European languages. But it must be remembered that these paradigms exist for the sake of convenience only. Not only are several of the forms not actually found in the inscriptions, but a verb in the true sense of the term was altogether unknown to the Amardian language. There is no real distinction between the verb and the noun; the same suffixes are used with each, and the grammatical meaning to be attached to them depends only on the context.

As regards the relation of Amardian to other languages I can only state here in a few words the general results of my studies. Between Amardian and Susian there is very close connection, presupposing a separation from a common

parent-language at a comparatively recent period. On the other hand, the relation of Amardian to Accado-Sumerian is much more distant, and is grammatical rather than lexical. While the phonology, morphology, syntax and grammatical forms of the two agree very remarkably the number of roots common to both is exceedingly small. Among these, however, are some of the pronouns, as well as the only numeral the pronunciation of which among the Amardians is known to us. Two special characteristics of Accado-Sumerian reappear in Amardian, the incorporation of the pronouns in the so-called verbal forms and the vague signification of so many of the personal pronouns, due to the fact that they were originally substantives, as in Chinese. Thus the Accadian *Vu-nin-dúga* „I tell him" or *ín(n)-ab-dúga* „he tells him" is exactly parallel to the Amardian *'U-ap-tiriya* „I tell them" (*Beh.* I. 16.), *ap-tiris* „(he)tells them". Amardian even has the same power as Accadian of inserting a pronoun or particle between the two elements of a compound as in *em-ap-du-is-da* „(he) had taken them" from *emi-du* (*Beh.* I. 50.) But while the Amardian pronouns remained prefixed to the Amardian verbal forms, the modificatory suffixes were always affixed, as was the case in the old „postpositive conjugation" of Accadian. This also continued to the last to be the rule in Accadian in regard to the plural suffixes, one of which as in Amardian was *mes* or *ves* when attached to the noun, *-a-s*, *-i-s*, *-u-s* according to the stem when attached to the so-called verb. The identity of the greater part of the suffixes in the two languages is certainly very striking. Owing, however, to the small number of roots which the two have in common, I have not been able to lay down more than a few laws of equivalence of sounds such as that Amardian *k* = Accadian *g* as in *ki-r* „one", Acc. *gi*, or in the suffix *-ki* Accadian *-ga*, *-ge*. Others will be gathered from the notes I have attached to my translation of the Mal-Amir

texts, where illustrations of the grammatical resemblance of Amardian and Accadian will also be found.

Much the same relation that is borne by Amardian to Susian seems to be borne by the Kassite dialect to Accadian Sumerian. The proof of this also I must leave for another occasion and must now content myself with a diagram which will show what I conceive to be the precise relation to one another of these ancient languages of Elam and Babylonia:



A. H. SAYCE.

BEIGABE ZUR ABHANDLUNG VON H. PROF. SAYCE OXFORD.

Herr Professor Sayce ersuchte mich als Beigabe zu seiner Abhandlung den Text eines medischen Thontäfelchens aus dem Britischen Museum hier zu veröffentlichen. Mit Freuden komme ich diesem Wunsche nach und gebe den Text autographisch nach meiner Abschrift vom 29. Nov. 1880. Das Tablet ist von länglicher Gestalt wie die sogenannten astronomischen Report-tablets oder wie die kleinen babylonischen Kaufverträge, ist von rothem Thon, und wurde, nach der

Registrationsnummer zu schliessen, schon von Layard in Kuyundschik gefunden. Soviel ich weiss, ist es das einzige bis jetzt bekannte Thontäfelchen, das in der Sprache der zweiten Keilschriftgattung geschrieben ist, und es ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Zeit von Sennacherib oder Assurbanipal. Damals war also die (medische) Sprache der zweiten Keilschriftgattung in Ninive bekannt und wurde im Verkehre gebraucht.

Der Inhalt des Tablets ist mir gänzlich unverständlich, vielleicht können die Gelehrten, welche sich speciell mit den medischen Inschriften der Achaemeniden beschäftigt haben, den Text näher erklären; jedenfalls ist es für sie von Interesse den Text zu haben, soweit ich im Stande war denselben richtig zu copiren. Herr Professor Sayce spricht sich darüber so aus:

„It is in the characters and language of the Mal-Amir inscriptions which I believe I have shown in my Memoir are but an older form of the characters and language of the so-called „Median" texts. The tablet seems to refer to the sale of some property, the position of which is defined by Akkiriri and Nantum-untuk, the sons (*sa-ak-mas*) of Bakhuri on the 2nd day of the month Tammuz. The name of the month Iyyar occurs in line 5., and elsewhere I recognise words like the pronouns *a-pi-e* and *a-ah*, the adverb *kuis* „up to" (l. 14.), the verb *zi-ki-da-ah* „I established" (line 9.), the verb *ti-ip* „to send", the plural in *-be*, the river Zab (line 15.), etc. Er glaubt auch, dass die drei letzten Zeichen in l. 16. welche am Rande am Ende der Zeile beschädigt sind, nach dem Ende der Zeile 10. corrigirt werden sollen.

16 May 1885. J. N. STRASSMAIER S. J.

Postcript. The tablet discovered and translated by Dr. Strassmaier seems to relate to the sale or lease of a house on the part of Akkiri-nantum the son of Danśi(?)-bakhuri, which was situated in the city of Mugastum (*lines* 4, 10, 14, 16). Besides Mugastum, mention is also made of the towns of Tibantum (*line* 12), and Rimar-kutur (*line* 13, where the name is followed by the word *lubar* „servant".) The expression *ku-is* D. P. *a-a-za-be-ri-ik-ki* (*line* 15) may mean „as far as the Zab". We must notice the final aspirate in the first person singular *ik-ki-da-ah* (*line* 9), as well as in the pronoun *a-ah-pi-e* (*line* 12) by the side of *a-pi-e* (line 8).

The most interesting fact connected with the tablet is that the characters engraved upon it have the forms met with in the Amardian and not in the Mal-Amir inscriptions. It must, therefore, be later in date than the latter. How this is to be reconciled with the fact that the tablet comes from the library of Assur-bani-pal I do not know, unless we transfer the formation of the Mal-Amir syllabary and the execution of the Mal-Amir inscriptions to an earlier period than I have suggested. It is also possible that the tablet is later than the overthrow of Nineveh, since among the tablets from Kouyunjik, now in the British Museum, I have copied some fragments written in characters resembling Pehlevi which cannot be older than the Persian epoch.

A. H. SAYCE.

00044008

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018